يورغن ڤازلا

عبدالله القصيمي
التمرُّد على السَّلفيّة





ترجمة
محمود كَبيبو



عبدالله القصيمي

التمرُّد على السَّلفيّة

يورغن ڤازلا



ترجمة
محمد كبيبو

Jadawel جداول

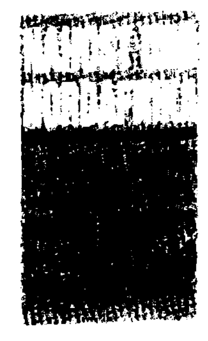
عبدالله القصيمي

التمرُّد على السَّلفيّة

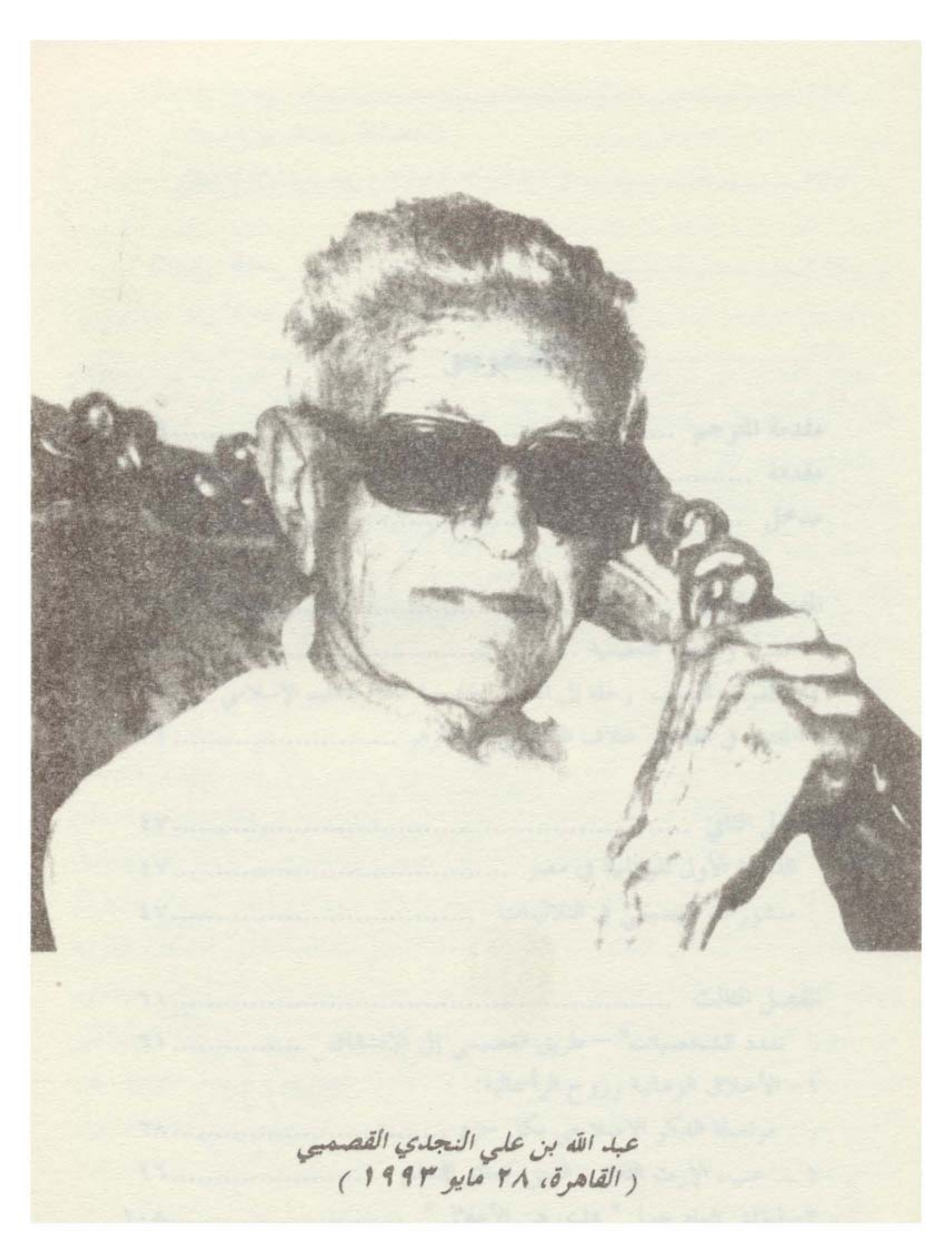
Vom Fundamentalisten zum Atheisten

Die Dissidentenkarriere des ᶜAbdallāh al-Qasīmī 1907-1996

Jürgen Wasella



JUSTUS PERTHES VERLAG GOTHA



عبد الله بن علي النجدي القصيمي
(القاهرة، ٢٨ مايو ١٩٩٣)

الفهرس

مقدمة المترجم

يعود الفضل في ترجمتي لهذا الكتاب إلى صديق العمر ورفيق الدرب والكفاح المـــرحوم بوعلي ياسين. فعندما طلب مني ترجمة الكتاب، معرباً عن استعداده لـــتدقيقه، لـــم أكن راغباً بفعل أي شيء في تلك الفترة. ولكن بوعلي لا يُردّ له طلب. وهكذا بدأت.وللأسف الشديد رحل بوعلي قبل أن يتمكن من تدقيقه.

وعـــندما تعـــرفت على القصيمي ــ وأنا أعترف بأنني لم أكن سمعت به قبل ذلك على الإطلاق على الرغم مما تمتع به من شهرة واسعة وخاصة بعد نكسة حزيـــران ١٩٦٧ ــ شعرت بامتنان كبير لبوعلي الذي كان السبب بتعرفي على هذه الشخصية المتميزة.

فالقصـــيمي ، مهمـــا اختلفت حول آرائه الآراء، ومهما وُجّه له من اتهامات، رجـــل صادق، لا وجهان له، مؤمن إيماناً عميقاً بالخير وكرامة الإنسان، مدافع بلا هوادة أو ممالقة، أو الجري وراء منفعة، عما يؤمن به ويعتقد أنه في صالح قومـــه وأمته. وهو لم يكف طيلة حياته عن البحث والتمحيص باحثاً عن طريق يعـــتقد أن فيـــه خلاص الأمة، وتوصل بعد رحلة طويلة وشاقة إلى أن الحرية وحدها هي السبيل إلى التطور والتفوق، وأدرك أن مجتمعاً يلغي التنافس النزيه ويقدم الولاء على الأداء سيبقى مجتمعاً قاصراً حتماً، مهما بذل أفراده أو بعضهم من جهود، لأن آليته الداخلية ستكون آلية كابحة لا دافعة. وما أحوجنا اليوم إلى هـــذه الصـــفات: المصداقية، والصراحة، والتنافس النزيه، والحوار البعيد عن التهديد والإتهام، والذاكرة التي تراكم ــ دون تشنج ــ الصواب وتستبعد ــ دون تشنج ــ الخطأ، والقدرة على سماح الرأي الآخر وعلى نقد الذات.

ولعل قراءة هذا الكتاب ستكون حافزاً في هذا الاتجاه

كولن ٢٠٠٠/١١/١٨

محمود كبيبو

مقدمة

لا يمكن الفصل بين نشوء عمل علمي وجمع المواد والبيانات التي يستند إليها هذا العمل. وفيما يتعلق بأطروحتي، التي تتناول قصة حياة لم تدرس إلا قليلاً قبل ذلك، أود الإشارة بشكل خاص إلى الدور الكبير الذي لعبته الاتصالات الشخصية لدى جمع المواد والمعلومات. وإذا ما شبهنا كتابة السيرة الحياتية لشخص بعملية البوزل (عملية تركيب صورة كاملة من مئات القطع الجزئية) فعند بداية انشغالي بحياة وأعمال الكاتب عبد الله القصيمي لم يكن لدي سوى عدد قليل من القطع المتناثرة التي كان من الصعب تشكيل صورة مترابطة منها. وإذا ما كنت قد تمكنت في نهاية المطاف فعلاً من تشكيل صورة كاملة عن شخص وأعمال هذا الكاتب فإنني مدين لذلك بالشكر لتلك الشخصيات التي ساعدتني على استكمال مراحل حياة القصيمي خطوة بعد خطوة ومرحلة بعد مرحلة.

نجمت رسالة الدكتوراه هذه عن أطروحة كتبتها لنيل شهادة الماجستير بعنوان "هذي هي الأغلال —النقد الذاتي الإسلامي لعبد الله القصيمي" وعالجت فيها كتاباً واحداً فقط من كتب القصيمي. وكان الأستاذ المشرف على أطروحة الدكتوراه في جامعة فرايبورغ هو البروفسور دكتور فرنر إنده الذي اقترح علي تطوير الأطروحة إلى رسالة دكتوراه عن السيرة الحياتية للمؤلف. وقد وقف البروفسور إنده إلى جانبي دائماً بتقديم المشورة العلمية في سياق أبحاثي اللاحقة.

وفي خريف ١٩٩٢ حصلت على منحة دراسية من جمعية الأبحاث الألمانية وقبلت عضواً في "جمعية الجامعيين للأبحاث الشرقية المتعلقة بالعصر الحاضر" التابعة لجامعتي إرلانجن وبامبرغ. وفي معهد الدراسات الشرقية في بامبرغ تولت البروفسورة الدكتورة روتراود فيلانت الإشراف على مشروع رسالتي. وأنا مدين لتوجيهاتها النقدية في إعادة النظر في كثير من الأحكام المتسرعة وتعديلها في الوقت المناسب. وقد أبدى البروفسور الدكتور راينهارد شولتسه استعداده لأن يكون المشرف الثاني على رسالتي. وقد حصلت من محاضراته في بامبرغ ومن

أحاديثي معه على كثير من الأفكار القيمة التي أثرت تأثيراً كبيراً على صياغة الأسئلة وعلى منهج البحث الذي اعتمدته في عملي.

إضافة إلى ذلك فقد شارك بالإشراف على أبحاثي في إطار جمعية الخريجين الجامعيين كل من البروفسور هارتموت بوبتسين والبروفسور توماس فيليب. ويعود لكليهما الفضل في كمية كبيرة من المعلومات المفيدة والأفكار والاتصالات.

أتوجه بالشكر إلى البروفسور شفيق آلب بهادير، رئيس جمعية الخريجين، لما أبداه من تعاون رائع. وفي هذا السياق أود الإشارة إلى أن المساعدات المالية التي قدمتها إلي جمعية الخريجين لتغطية نفقات السفر هي التي مكنتني من معالجة الموضوع بالشكل الذي هو عليه.

تم جمع أهم المواد والبيانات خلال ثلاث رحلات إلى مصر ولبنان استغرقت كل رحلة منها عدة اشهر. وكان الشخص الرئيسي لجميع أبحاثي وتحقيقاتي اللاحقة هو القصيمي نفسه أي الكاتب الذي أكتب عنه. فبعد أن عثرت على القصيمي، وتخلى شيئاً فشيئاً عن موقفه الرافض في بادىء الأمر تجاه اهتمامي بشخصه، أصبح أهم شريك لي فيما أجريته من مقابلات. وأنا أشكر له الساعات الكثيرة التي خصصها للتحدث معي من عام ١٩٩٣ حتى عام ١٩٩٥ والسماح لي بالمشاركة في جلسات النقاش التي كان يعقدها كل أسبوع. وكانت أحاديثي الأخيرة مع القصيمي قد أجريت على سرير المرض قبل تسعة اشهر من وفاته في يناير / كانون الثاني ١٩٩٦.

لم يكن القصيمي، الذي تخلى عن كثير من المواقف الإيديولوجية التي تبناها في أوقات سابقة، مستعداً لإعطاء معلومات عن جميع مراحل حياته وعن مسيرته الأدبية. ولذلك لعبت شخصيات من محيطه دوراً كبيراً في ما حققته من تقدم في عملي. وكان أهم مصدر لحصولي على معلومات، الحقوقي المصري إبراهيم عبد الرحمن صديق القصيمي ورفيقه سنوات طويلة.

فهو لم يرافقه في كثير من مراحل حياته وحسب وإنما لديه أيضاً أكبر مجموعة معروفة بالنسبة لي من المراجع الخطية عن حياة وأعمال الكاتب. وأنا اشكره أحر الشكر لوضعه تحت تصرفي معلوماته وكل ما جمعه من مواد عن القصيمي بمنتهى العناية والمحبة.

عندما بدأت بمعالجة موضوعي شكلت أعوام الخمسينات " بقعة بيضاء " واسعة في سيرة حياة القصيمي. فلم تكن لدي أية معلومات عن نشاطاته في هذا العقد. وإلى جانب إبراهيم عبد الرحمن الذي وفر لي المؤلفات التي كتبها القصيمي في تلك المرحلة من مراحل إنتاجه الفكري ساعدني بشكل خاص عبد الله جزيلان، وهو سياسي يمني يعيش في المنفى وصديق قديم

للقصيمي. على فهم الظروف السياسية المعقدة التي انخرط فيها القصيمي في الخمسينات. وكمؤلف لمذكرات سياسية من عدة مجلدات كان جزيلان شاهداً على المرحلة سخياً في الكلام.

وعندما كنت أبحث في بيروت عن مؤلفات القصيمي في الستينات والسبعينات استفدت كثيراً من الإرشادات التي تلقيتها من البروفسور صادق العظم (جامعة دمشق) ومن السيد أنسي الحاج رئيس تحرير صحيفة النهار اللبنانية، فكلاهما كانا يعرفان القصيمي شخصياً وزوداني بمعلومات كاملة عن محيطه الاجتماعي آنذاك في بيروت. إضافة إلى ذلك فقد أتاح لي أنسي الحاج الإطلاع على أرشيف صحيفة النهار.

وعند البحث عن مصادر عربية للسيرة الحياتية كاملة تبين أن مكتبة المعهد الألماني للدراسات الشرقية في بيروت كنز حقيقي بكل ما في الكلمة من معنى. فقد أغنت محتوياتها المصنفة على أكمل وجه معارفي عن منشورات القصيمي في المجلات اللبنانية وعن دوره في الساحة الأدبية في بيروت قبل الحرب الأهلية. وأنا أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من مديرة المعهد البروفسورة السيدة أنجليكا نويفيرت ومدير المكتبة الدكتور فولف - ديتر لمكه لما قدماه لي من دعم.

ومن الجهات التي قدمت لي الدعم أيضاً المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق، والمعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية في القاهرة، وارشيف الصحيفة المصرية "الأهرام". ولدراسة المرحلة المبكرة من الإنتاج الفكري للقصيمي في الثلاثينات وضع تحت تصرفي كل من البروفسور إسرائيل غرشوني والدكتور ديرك بوبرغ مجموعة من المواد الخاصة بهما سهلت لي كثيراً معالجة هذا الموضوع. ومن أجل نشر كتابي في سلسلة "الشرق الأوسط وشمال أفريقيا" ورعاية عملية الطباعة والتعاون مع دار النشر أشكر جزيل الشكر كلاً من البروفسور توماس فيليب والبروفسور هانس هوبفينغر.

ولقد ساعدني في قراءة النصوص وتدقيقها قبل الطباعة كل من السيدة باربارا هورست والسيدة سوزانه أودين والسيدة آنجلا بارفانتا والسيدة الدكتورة بيرغيت شيبلر والسيد الدكتور روديغر سيزمان والسيد فالتر غرستبرغر. وعند تعرضي إلى مشاكل في ترجمة النصوص العربية قدم لي المساعدة على الدوام كل من السيدة عبير بوشناق والسيد محمد خليفة.

إنني مدين بالشكر الجزيل لجميع الأشخاص المذكورين ولجميع المؤسسات التي أشرت إليها.

بامبرغ في نيسان ١٩٩٧.

مدخل

تبتغي هذه الدراسة عرض حياة وأعمال كاتب كثيراً ما وُصفت صيرورته الثقافية بتعابير الانحراف والارتداد والانشقاق، لا بل أنه اتهم بالإلحاد والزندقة. وبالضبط في العام الذي كتبت فيه هذه الرسالة، عام ١٩٩٥، دار في ألمانيا نقاش عام واسع النطاق حول منح جائزة السلام، التي تمنحها هيئة الكتّاب الألمانية، للباحثة أنيماري شيمل المختصة بالشؤون الإسلامية، وخاصة حول التصريحات التي أدلت بها تجاه سلمان رشدي وأثارت كثيراً من الجدل. ولقد أظهرت هذه الخلافات مرة أخرى كم هي كبيرة مخاوف الرأي العام المهتم ومخاوف المختصين بعلم الاستشراق من الاحتكاك بظواهر النقد الديني وشتم المقدسات والانشقاق عندما يتعلق الأمر بالعالم الإسلامي الذي يزعم أنه متمسك بالدين بجميع أفراده دون استثناء. وكان الفيلسوف السوري صادق جلال العظم قد كتب، في سياق الحديث عن قضية سلمان رشدي أيضاً، أن الرأي العام الغربي يلاقي صعوبة كبيرة في أن يبدي تجاه المثقفين المسلمين الذين يوجهون انتقاداً راديكالياً للفكر السائد عندهم نفس الدفء والحماسة والمشاركة العاطفية الجادة التي يبديها تجاه المفكرين النقديين في مناطق السيطرة الشيوعية سابقاً. وعبر العظم عن هذا الموقف بالكلمات التالية: " المسلمون لا يستحقون، بكل بساطة، منشقين جادين وليس لهم حق بذلك. وهم في الحقيقة غير قادرين على توليدهم. فإذا ما أمعنا النظر نلاحظ أن حكم آيات الله التيوقراطي يناسبهم أكثر بكثير. ولذلك لا عجب أن يتم في أغلب الأحيان التقليل من شأن الجرأة الساخرة والدعابة لدى المسلم"(١)

---

١ ـ صادق جلال العظم: " إنه لأمر مهم أن يكون المرء جاداً . سلمان رشدي، جويس، رابوليه – الكفاح من أجل التنوير"؛ في: عدم الارتياح في الحداثة . التنوير في الإسلام (باللغة الألمانية)، أصدره: كاي – هينغ غرلاخ ، فرانكفورت / مايو ١٩٩٣، ص ١٠

وتبعاً لذلك فإن السير الحياتية الخارجة عن المألوف ليس لها مكانة كبيرة في الأدب الإسلامي الجديد الغني بالمؤلفات البيوغرافية. بل إن المرء في الشرق الأوسط يفضل الإصرار على إعطاء تأثير التقاليد، وتوافق الآراء، والاتفاق، على الفرد وزناً أكبر جداً مما في أوروبا وأمريكا. وفي مقدمة كتاب عن كتابة السير الحياتية في الشرق الأوسط يشير، مثلاً، مارتين كريمر مراراً وتكراراً إلى أن أسلوب الحياة الفردي المعقد ظاهرة تقتصر على المجتمعات الغربية الحديثة.[٢].

وبما أن السير الحياتية النموذجية والمصاغة بصور مثالية، كالسيرة النبوية وسير الشخصيات الهامة في التاريخ الإسلامي وحتى الشخصيات السياسية في العصر الحاضر، لم تزل تحتل مكانة رفيعة في تفكير المسلمين، وأن وصف الحياة يقوم على السرد الزمني المتسلسل الخالي من النقد أو التحليل، فلا يبقى أي مجال لإعطاء التجارب الفردية ما تستحقه من تقدير:

"إن الثقافات السائدة في الشرق الأوسط، مع تأكيدها على القيم والهوية الجماعية، لا تشجع الفردانية اللازمة للتأمل واستبطان الذات. وهذه المعايير الثقافية تعيق أكثر من السيرة الذاتية الحقيقية، حيث أن السيرة الحقيقية أيضاً تتعلق بنفس معنى التاريخية والفردانية"[٣]

وانطلاقاً من هذه النظرة لا تحظى ظواهر الانشقاق وخرق المحرمات ومخالفة القواعد المتفق عليها اجتماعياً بمكانة عالية:

"القاهرة، دمشق، واسطنبول، وطهران - هذه المدن تلح على التوافق والانسجام في السياسة والأدب والفن. وقد يتجرأ المثقف على التوسع قليلاً في التعامل مع الأعراف والقواعد الاجتماعية ولكنه لا يستطيع أبداً تحديها علناً"[٤]

في الثقافة الإسلامية يفسر "الانشقاق" ("Dissidententum") غالباً استناداً إلى أحكام الشريعة ويعد مخالفاً للمبادئ الدينية. علماً بأن كلمة "منشق" ("Dissident") كان لها، أيضاً في إطلاقها على المعارضين السياسيين في المعسكر الشيوعي سابقاً، تاريخياً

---

٢ ــ مارتين كريمر: *Martin Kramer: " Introduction " ; in Middle Eastern Lives , The Practice of Biography and Self- Narrative , New York 1991, p.1-19* .

٣ ــ نفس المصدر السابق ص ١٣.

٤ ــ نفس المصدر السابق، ص ٨. ويتبنى وجهة نظر مشابهة: *Marvin Zones: Autobiography and Biography in the Middle East..., in: Krammer: Middle , Eastern Lifes, p. 60-88,*.

معنى إضافي ديني وسياسي. كان هذا التعبير قد استعمل في الأصل في "سلام وارسو الديني" عام ١٥٧٣ لوصف المنشقين عن الكنيسة الكاثوليكية، أي البروتستانتيين، ثم أطلق في وقت لاحق على جميع الأشخاص المنتمين إلى فئات دينية غير معترف بها. ولقد تبنى الأيديولوجيون الشيوعيون عن قصد هذه الكلمة، على الرغم من منشئها الديني، لكي يصموا جميعِ المنحرفين عن الديانات العقائدية البديلة عن طريق وصفهم بصفات مرفوضة أخلاقياً.

من المفيد في هذا السياق أن نعالج أولاً الأشكال المختلفة للانشقاق الديني التي ظهرت خلال التاريخ الديني الإسلامي لكي نناقش بعدئذ حدود التسامح التي سنتطرق إليها دوماً وأبداً عند الحديث عن النقد الديني. وفي هذا الصدد يجب طرحْ السؤال المبدئي عما إذا كانت المحرمات الدينية في العالم الإسلامي قد ترسخت فعلاً في أعماق الناس أم أنها حولت إلى أدوات سياسية.

أطلقت صفة "الزندقة"، كشكل من أشكال الخروج على التعاليم الدينية المركزية، في العصر الإسلامي المبكر على أولئك المسلمين الذين اعتنقوا الإسلام إسمياً لكنهم ظلوا يمجدون في الخفاء المانوية أو غيرها من الديانات الإيرانية القديمة. ونتيجة للمحنة التي عمت في عهد الخلفاء العباسيين المنصور (٧٥٤ – ٧٧٥) والمهدي (٧٧٥ – ٧٨٥) والهادي (٧٨٥ – ٧٨٦) توسع مفهوم الزندقة ليشمل جميع الناس الذين يدعون إلى أفكار غير تقليدية أو غير شعبية أو مشبوهة سياسياً. وفي وقت لاحق ألصقت تهمة الزندقة بكل شخص يتبنى أفكاراً إلحادية أو رافضة لما وراء الطبيعة. ويمكن أن يحصل في الاستعمالات الحديثة على معنى إضافي مرتبط بـ "التفكير الحر". أما "الانشقاق" بمعنى التراجع الكامل عن جميع الأفكار الدينية فقد أطلق عليه في الاستعمال الإسلامي المبكر تعبير الإلحاد. وبعد الغزو المغولي، وبشكل أقوى في العهد العثماني، استعملت كلمة " إلحاد " مرادفة لكلمة "زندقة". وتوسع استعمال التعبير ليشمل جميع المنحرفين عن الخط التقليدي ثم صار يطلق بصورة متزايدة على أنصار المذاهب الشيعية والمدارس الصوفية. وفي النقاش الإسلامي الحديث استعملت تهمة الإلحاد بصورة متزايدة لقمع المنشقين دينياً، وكذلك تهمة "الكفر". ولعب التعبير الأخير، وخاصة مع ربطه بالتكفير، دوراً كبيراً في الجدل الحاد الذي دار بين الوهابيين والجماعات الإسلامية المتطرفة من جهة وخصومهم من جهة أخرى. أما في التشريع الإسلامي وعند السؤال عن

العواقب القانونية الملموسة للانشقاق الديني يحتل تعبير الردة مكان الصدارة. وهذا التعبير هو الأقرب لاستعمال كلمة "منشق" (" Dissident") في تاريخ الفكر الأوروبي، لأنه يعبر عن معنيين متوازيين هما الانشقاق الديني والانحراف عن الجماعة السياسية:

"لم تكن الردة مجرد تصرف ديني يعني الارتداد عن الإسلام بل كانت أيضاً في الوقت نفسه تصرفاً سياسياً يعني ترك المجتمع الإسلامي. وفي الحقيقة فإن الارتداد يمكن التعبير عنه ببساطة بتصرفات ظاهرية تتضمن فك الروابط مع المجتمع. والردة المشهورة في أيام أبي بكر كانت في جوهرها، حسبما يصفها عموماً علماء هذه الأيام، انسحاب عدد من القبائل العربية من الحلف الذي كان قد أبرم مع محمد ومجتمع المدينة (...). وهذا يعني أن الردة المبكرة لبعض القبائل العربية كانت ذات طبيعة سياسية واقتصادية "[٥].

وبينما يهدد القرآن (٢: ٢١٧ ؛ ٢: ١٥٣ – ١٥٦) جميع المرتدين بغضب الله في الآخرة لكنه لا يذكر عقوبة أرضية لهذا السلوك، فإن كثيراً من تفسيرات الشريعة تفرض على الارتداد عقوبة الإعدام بقطع الرأس والدفن بدون إجراءات التكريم الدينية"[٦].

إن أحكام الشرع الإسلامي التي تجعل الارتداد فعلاً يعاقب عليه القانون، وتطبيق هذه الأحكام في بلدان مثل المملكة العربية السعودية والباكستان والسودان، يبدو أنها تجعل من السهل إعطاء رد معياري شرعي على السؤال عن حدود خرق المحرمات داخل الثقافة الإسلامية. فضلاً عن ذلك فإن فهم الشرع الإسلامي، السائد لدى الجماعات الإسلامية ولدى كثير من المستشرقين الغربيين على حد سواء، يفترض جموداً خاصاً للمحرمات الدينية. ومن هذا المنظور، الذي برز بشكل خاص في النقاش العام الذي دار حول قضية سلمان رشدي، ينظر إلى "الإسلام كدين أبدي صالح لكل زمان ومكان يمكن تعريفه بجمل قليلة بأنه مجموع الحقائق

---

٥ — قارن: *Joel L. Kraemer; " Apostates, Rebels and Brigants in: Religion and Government in the World of Islam, Tel Aviv 1983, p. 38ff.*

٦ — بخصوص عقوبة الإعدام للمرتدين، قارن: *Ervin Graf: Die Todesstrafen des islamischen Rechts". Teil II; in: Bustan 1 (1965).*

العقيديـــة الموجـــودة فيـــه"[٧] . وحيـــث تبدو الثقافة الإسلامية بهذا الشكل كصورة مناقضـــة تمامـــاً للغرب العلماني المتنور، فإن الانشقاق الذي يعتبر في المجتمعات العصـــرية أمراً بديهياً وضرورياً يبدو في العالم الإسلامي غير ممكن ويعتبر خرق المحرمات الدينية غير مسموح.

وبينما تلقى ملاحقة المنحرفين في بعض الدول الإسلامية ملاحقة لا هوادة فيها الاهـــتمام الذي تستحقه في وسائل الإعلام لا يعطى اهتمام يستحق الذكر لنقد التقاليد الإســـلامية والتصرفات المشروعة دينياً الذي كان دائماً يشكل التيار الطاغي على الـــنقاش الإسلامي الداخلي. مع العلم بأنه لا يوجد اتفاق حول المدى الذي يجوز أن يبلغه نقد الأسس الدينية للثقافة الإسلامية:

" إذ إن مـــا الذي يمثل جوهر العقيدة الإسلامية والهوية الإسلامية وما الذي لا يعـــد جوهرياً ويخضع للتحول، أي ما هو الثابت في الإسلام وما هو المتغير، فهذه المســـألة لـــم تزل موضع خلاف (...) وبالتالي لم يزل الخلاف قائماً حول حدود الإصلاح والتجديد المشروع وحدود النقد والنقد الذاتي المبرر. وهناك خلاف أيضاً حـــول مـــن يرسم هذه الحدود ومن يحدد التجاوزات ويعاقب مرتكبيها عند الحاجة. فـــالحدود، وهـــذا يجعـــل المســـألة فـــي غاية الصعوبة، غير معطاة مسبقاً بشكل موضـــوعي ومن الصعب تحديدها بشكل موضوعي إلى حد ما عن طريق الدراسة الإسلامية المعمقة للتقاليد الإسلامية"[٨].

وبصـــرف النظر عن أن عقوبة الارتداد لم تطبق في الماضي ولا في الحاضر إلا نادراً فإن علماء المسلمين كانوا وما زالوا مختلفين إلى أبعد الحدود حول تحديد الموقـــف الذي يصبح فيه المسلم مرتداً. وبما أنه لم يوجد أبداً في التاريخ الإسلامي هيـــئة دينية عليا، كما في الكنيسة، ولا مؤتمرات أو مجالس ذات صلاحية تشريعية فقـــد كـــان مـــن الصعب إثبات الانحراف عن " الخط الصحيح " أياً كان شكل هذا الخـــط. لقد كانت كل مدرسة فكرية دينية قادرة من حيث المبدأ على اعتبار موقفها

---

٧ ـــ قـــــارن: *Reinhard Schulze: " Islam und Herrschaft. zur Politischen Instrumentalisierung einer Religion . in: Michael Luders (Hg.): Der Islam in Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, Munchen 1992, p. 95.*

٨ ـــ غـــودرون كريمـــر: *Gudrun Kraemer: " Kritik und Selbstkritik Reformistisches Denken in Islam", in: "Luders, S. 216.*

هـو الصـحيح واتهـام خصـومها بالخروج عن الخط القديم أو بالزندقة، لا بل وبـالارتداد. ولذلك كان فرض المواقف العقائدية والعقوبات على المنشقين مرتبطاً غالباً بقضايا السلطة السياسية[٩].

وبغـض الـنظر عن الإشارة إلى جمود المحرمات الدينية يتم تقديم مواد عن السـيرة الحياتيـة لشخصـيات التاريخ الفكري العربي الحديث في إطار كثير من دراسـات المستشـرقين الغـربيين بصيغة الربط بين مسارات حياتية معينة وبين الاتجاهـات الـتطورية العامة. وأحد هذه الاتجاهات، التي تحظى معالجتها باهتمام كبير في العلم ووسائل الإعلام، يمكن تلخيصه بالعبارة المنتشرة على نطاق واسع " من تحديث الإسلام إلى أسلمة الحداثة"[١٠].والمقصود بذلك هو أنه يوجد داخل التاريخ الفكـري العـربي تطور شامل بدأ بالحداثة الإسلامية، وحاول إزالة التناقضات بين الـتدين الإسلامي والعقلانية العلمية الحديثة. وأدت هذه المحاولة التوازنية، مروراً فـي مرحـلة علمانية في العشرينات والثلاثينات من القرن الحالي، إلى اتخاذ الفكر الإسـلامي موقفاً دفاعياً. أما في الوقت الحاضر فقد أصبحت الأيديولوجيا الإسلامية هـي الأيديولوجيا السائدة وتمارس ضغطاً هائلاً لمنع الخروج على المعهود. وحتى المفكرون العلمانيون القياديون رضخوا لهذا الضغط.

هـذا الاتجـاه التطوري الذي عرضناه هنا باختصار شديد يمكن البرهنة عليه بالتأكيد ولكن ينبغي طرح السؤال عما إذا كان اتجاهاً كلي الشمول فعلاً. في بادىء الأمر يلفت الانتباه أن معالجة النقاش الإسلامي الداخلي الحديث في إطار الدراسات الإسـلامية الغـربية متأثرة إلى حد بعيد بإدراك الأمور إدراكاً انتقائياً جداً. فمعظم المراجع الرئيسية للحياة الفكرية العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين تعرض الاتجـاه التطوري المذكور دوماً وأبداً استناداً إلى نفس الكتّاب (من حداثة الأفغاني وعـبده، إلى ليـبرالية طـه حسين وهيكل والعقاد، حتى سلفية رشيد رضا، وحتى

---

٩ ـــ قـارن: *Alexander Knysch:" Orthodoxy and Heresy in Medieval Islam..., in: MW83,1 (Jan. 1993) p. 48-67.*

١٠ ـــ قـارن: *Udo Steinbach: "Vom islamisch – Westlichen Kompromiss zur Re-Islamisierung"; in Ende/ Steinbach s. 198- 210.*

الكـتابات الإسلامية لحسن البنا والمودودي وسيد قطب). ويندر جداً أن توسع قائمة المفكرين المعتمد عليهم[11].

ولعل هذا التركيز على نماذج حياتية جامدة هو بالذات الذي يحجب النظر عن تـنوع المشاريع الحياتية الحديثة في العالم العربي. والاعتراف بالتعددية الاجتماعية والثقافية فقط، وبالذات في بلدان الشرق الأوسط أيضاً، هو الذي يتيح المجال للتحرر من قيود التفكير النمطي المقولب. وبذلك كانت السير الحياتية ستنتقل، كوسيلة لكتابة الـتاريخ بطـريقة تميز بدقة بين الأشياء، إلى مركز الانشغال الأكاديمي لمجتمعات الشرق الأدنى.

إن هـدف هـذا الكتاب هو تقديم تكملة وتوسعة لتاريخ الفكر العربي الحديث. ولهـذا الغـرض سأقدم كاتباً ارتبطت سيرة حياته أكثر من سبعين عاماً بهذه الحياة الفكـرية واتصـل خلالها بجميع التيارات الدينية السياسية في العالم العربي ودخل معها في كثير من الأحيان في نزاعات حادة. والشيء المتميز في سيرة حياة الكاتب العـربي السـعودي عـبد الله بن علي النجدي القصيمي هو أن هذه السيرة تمثل نموذجاً متناقضاً كلياً لـ "اتجاه الأسلمة" الذي أشرنا إليه أعلاه: فلقد تطور القصيمي مـن مؤيد قوي لحركة التجديد الوهابية، عبر الاقتراب من المواقف العلمانية، إلى ممثل لأكثر أشكال النقد الديني تطرفاً وحدّة وبشكل لم يسبق له مثيل على الإطلاق في العالم العربي.

تلصـق دومـاً بعمل كاتب السيرة تهمة المؤقت. وفي عام ١٩٣٠ كتب فالتر موشـغ أن السـيرة الأولى لأي كاتب، بصفتها عمل تأريخي، يجب اعتبارها دوماً "وعـاء لجمـع الوثائق" يستنبط منه الباحثون اللاحقون الخلاصات المعقدة. ولذلك تكمـن المهمـة الجوهرية لأول استطلاع لمسيرة حياة "في جمع وتلخيص الطبقات والجوانب الخاصة بكل يشمل الصلات الجوهرية الإنسانية والفكرية"[12]. وهذا العمل الـذي بيـن أيديـنا يتـبع أيضاً في بادىء الأمر طريقة مشابهة تعتمد على جمع

١١ــ تنطـبق هذه الملاحظة – ضمن حدود معينة – أيضاً على عملين من أهم الأعمال المتعلقة بتاريخ الفكـر الحديـث وهمـا: ***Albert Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age 1978- 1939, London 1983; and Charles C. Adams: Islam and Modernism in Egypt,.. New York 1969.***

١٢ ــ قارن: ***Joseph Strelka: Methodologie der LiteraturWissenschaft Tubingen 1978, S241f.***

المعلومات وتفسيرها. ومما يؤكد ضرورة جمع المعلومات عن أعمال القصيمي وحصرها أولاً أن هذا الكاتب لم يذكر إلا نادراً في المراجع الغربية الثانوية. ولا يجد المرء إشارات إلى دوره في النقاش الديني السياسي الحديث إلا عرضاً، وغالباً بصيغة ملاحظات هامشية قصيرة. أما عرض مؤلفاته في الصحف أو المجلات فنادر جداً. ومما يؤكد الانتقائية التي ذكرناها أعلاه أن معظم المعلومات التي تذكر عن القصيمي تتعلق بدوره كداعية وهابي متطرف. أما كتاباته اللاحقة فلا تحظى باهتمام يستحق الذكر[١٣] .

ومما يناقض بكل وضوح هذا الاهتمام الضئيل الكمية الكبيرة من المؤلفات التي كتبها القصيمي والاهتمام الكبير به في العالم العربي: نشر الكاتب خلال حياته الأدبية أكثر من ٢٠ مؤلفاً يحتوي كثير منها على أكثر من ٥٠٠ صفحة. وخلال المراحل المختلفة من حياته الأدبية عولج فكر القصيمي بالتفصيل في مصر ولبنان[١٤]. وله مؤلفات أثارت بعد نشرها نقاشات عامة وواسعة النطاق شارك فيها عدد من أشهر ممثلي الحياة الثقافية الحديثة في العالم العربي، مما أكسب الكاتب شهرة واسعة. وبذلك شكل القصيمي مراراً كثيرة محور نقاشات إسلامية داخلية بالغة الأهمية.

---

١٣ ـ أفضل وأشمل مجموعة من المعلومات والبيانات حتى الآن عن حياة وأعمال القصيمي موجودة في مقال لفرنر إنده: *Werner Ende: "Religion , Politik und Literatur in Saudi Arabien. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der hentigen religiosen und Kultrpolitischen Situation", Teil II; in: Orient 23 (1982), S. 21- 35; Kapitel: " der Fall Al-Qasimi", S. 29-35.*

١٤ ـ رداً على كتاب القصيمي "هذي هي الأغلال"، مثلاً، نشرت أربعة كتب ترمي جميعها إلى دحض الكاتب السعودي . قارن: محمد عبد الرزاق حمزة: الشواهد والنصوص من كتاب الأغلال، القاهرة ١٣٦٧ هـ، إبراهيم بن عبد العزيز السويح النجدي: بيان الهدى من الضلال في الرد على صاحب الأغلال، مجلدان، القاهرة ١٩٤٩/ ١٩٥٠؛ عبد الرحمن بن ناصر السعدي: تنزيه الدين ورجاله مما افتراه القصيمي في أغلاله، القاهرة ١٣٦٦هـ؛ عبد الله بن يابس: الرد القويم على ملحد القصيم ، القاهرة بلا تاريخ (حوالي ١٩٤٧) .

وفي المراحل المتأخرة من حياته الأدبية نشرت عدة كتب ضد القصيمي . أهم مثال في هذا الصدد: صلاح الدين المنجد: دراسة عن القصيمي ، بيروت ١٩٧٢ . يتضمن هذا الكتاب كمية كبيرة من المعلومات البيوغرافية (عن حياة القصيمي) لكن درجة صحتها ضعيفة جداً لأن الكاتب ركز جل اهتمامه على الإساءة للقصيمي ومحاولة البرهان على أنه شخصية عصابية . وهناك كتيب آخر يرمي إلى نفس الهدف كتبه بصيغة الشعر أحمد محمد الشامي: ماذا يريد القصيمي؟ بيروت ١٩٨٠ .

إلا أن هذا الكم الكبير من الكتابات باللغة العربية يقابله فقر كبير في المعلومات البيوغرافية الموثوقة التي تلقي الضوء على الأسباب الشخصية للتطور الفكري لدى القصيمي وعلى الظروف الخارجية التي رافقت مسيرة حياته[١٥]. وكتابات القصيمي نفسه لا تتضمن أي معلومات عن شخص الكاتب. وعندما كان نقاده أو مؤيدوه يعرضون معلومات بيوغرافية عنه إنما كانوا يفعلون ذلك إما لكي يسيئوا له ويشوهوا سمعته أو لكي يجعلوا منه شخصية مثالية[١٦].

تمثل الجزء الأهم من عملي هذا في القيام أولاً بمهمة "المحقق الجنائي" لمعرفة مكان وجود الكاتب الذي قضى الأعوام الأخيرة من حياته في القاهرة منعزلاً كلياً عن الناس.

وعندما تمكنت عام ١٩٩٣، بعد بحث طويل في مصر استمر عدة أشهر، من العثور على مكان إقامة القصيمي، رفض رفضاً قاطعاً التحدث معي لأنه كان يريد تفادي إثارة الغبار حول شخصه دون ضرورة. وبقي الأمر كذلك حتى نجحت في إقامة اتصالات مع أشخاص من الدائرة الضيقة المحيطة به وحصلت بذلك على إمكانية حضور حلقة النقاش التي كانت تقام بانتظام في منزله في القاهرة. وهكذا نشأت بيننا خلال فترة تزيد على عامين علاقة من الثقة جعلت الكاتب يبدي استعداداً متزايداً لإعطائي معلومات عن حياته وأعماله. وإلى هذه العلاقة مع القصيمي ومع الأشخاص القريبين منه يعود الفضل في إطلاعي على كثير من المنشورات، التي لم يكن إطلاعي عليها ممكناً لولا هذه المحادثات الشخصية، وعلى كثير من المواد غير المنشورة التي وضعها هؤلاء الأشخاص تحت تصرفي. وبذلك توفرت لي الإمكانية لأن أضع بيوغرافيا كاملة تقريباً عن أعمال القصيمي ولأن أكتب سيرة حياته بصورة خالية نسبياً من الثغرات.

---

١٥ ــ العرض الوحيد الموضوعي نسبياً لسيرة حياة القصيمي موجود في أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في لبنان لم تنشر: أحمد السباعي: فكر عبد الله القصيمي، أطروحة غير منشورة لنيل شهادة الدكتوراه في كلية الفلسفة في جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٧٩. تعالج هذه الأطروحة بالدرجة الأولى المضمونات الفلسفية للكتب التي نشرها القصيمي بين عام ١٩٦٧ وعام ١٩٧٧، لكنها تتضمن أيضاً مقدمة طويلة عن حياته. ويعتمد السباعي في معلوماته على أقوال القصيمي نفسه خلال العديد من المقابلات الشخصية وعلى تبادل الرسائل في منتصف السبعينات. ولقد أكد لي القصيمي شخصياً صحة المعلومات التي عرضها السباعي.

١٦ ــ من الأمثلة على المعلومات البيوغرافية الرامية إلى جعل القصيمي بطلاً من أبطال المقاومة المعادية للسعودية: عدنان العطار: الحركات التحررية في الحجاز ونجد ١٩٠١ ــ ١٩٧٣، بيروت ١٩٧٣، ص ٨٩ ــ ٩٦.

سأعرض في هذه الدراسة مضامين كتابات القصيمي وأفكاره من خلال عرضي لسيرة حياته. وبما أن الكاتب اتخذ خلال تطوره الفكري مواقف دينية وعقائدية متباينة جداً فليس من الممكن النظر إلى أعماله وتلخيصها تحت معايير مضمونية. وبسبب الحجم الكبير لكتاباته فإن هذه الأطروحة لا تتسع لمعالجة مضامينها حسب التسلسل الزمني وكما جاء في كل منها على حدة. بل إن ما اهتممت به أكثر هو إبراز تلك المواقف التي كانت مهمة لترتيب القصيمي كل مرة في نظام إحداثيات التاريخ الفكري العربي الحديث. ولهذا السبب يبدأ أغلب الفصول حول مراحل حياة الكاتب بعرض مختصر للخلفية التاريخية والثقافية التي كان القصيمي يقف أمامها عند ممارسته للكتابة والنشر. وسأسعى إلى تحقيق الهدف المنشود، وهو بيان الأهمية التاريخية العامة لحياة فردية، عن طريق ترك شخص القصيمي يتجول عبر تاريخ فكري يشمل أكثر من ٧٠ عاماً، وأحاول في ضوء هذه السيرة الحياتية ــ وأنا أعترف أنها سيرة غير عادية ــ إظهار ظروف وأحكام وحدود نشاطه الفكري.

الفصل الأول

النشأة والسيرة التعليمية

١ ــ الطفولة والشباب: رحلة إلى المخافر الخارجية لنظام التعليم الإسلامي

لم يسجل أبداً تاريخ ميلاد عبد الله بن علي النجدي القصيمي وكان هو نفسه لا يعرفه. ويرجح أن يكون عام ١٩٠٧ هو العام الذي ولد فيه وهو ينجم عن معطيات تتعلق بالعمر التقريبي الذي كان فيه عند وقوع أحداث معينة في مجرى حياته. ولقد أكد القصيمي نفسه أنه ينحدر من قرية صغيرة اسمها خبّ الحلوة تقع في منطقة القصيم في نجد[١]. والخب جمعها (خبوب) يعني منخفضاً في واد صحراوي يسمح باستخدام الري الاصطناعي. وتشكل كلمة خب جزءاً مألوفاً من أسماء المستوطنات الواقعة قرب المدينة السعودية الحالية، بريدة، والتي تشكل حزاماً خصباً حول هذه المدينة تزرع فيه بالدرجة الأولى التمور والحمضيات[٢].

لا يعرفِ سوى القليل عن أسرة القصيمي. ويذكر أحياناً أن أجداده هاجروا من مصر العليا (الصعيد) إلى شبه الجزيرة العربية – لا يمكن التأكيد بشكل قاطع ما إذا كان هذا

---

١ ــ حديث مع عبد الله القصيمي في ٧ مايو / أيار ١٩٩٣. وبذلك يؤيد القصيمي، بصورة استثنائية، معلومة وردت في "دراسة عن القصيمي" لصلاح الدين المنجد/ بيروت ١٩٧٢، ص ١٤ وما يليها، هي فيما عدا ذلك غير موثوقة إطلاقاً ولا يمكن الاعتماد عليها.

٢ ــ يصف الرحالة والدبلوماسي الإنكليزي فيلبي رحلة إلى الجنوب حول بريدة في عام ١٩١٧. ويرد في كتابه ***Arabia of the Wahhabis*** لندن ١٩٧٧، ذكر خب اسمه "خب الحلوة" هو على أرجح الظن مكان ولادة القصيمي.

صحيحاً ولا إذا ما كانت عائلة القصيمي تنحدر في الأصل من نجد ذاتها. وحسب المنجد[٣] فإن أحد أجداد القصيمي المنحدر من الصعيد جاء إلى نجد مع جيش إبراهيم باشا، ابن محمد علي باشا، عندما شن هذا الجيش عام ١٨١٦/١٨١٧ حملة على الوهابيين، ثم استوطن هناك. وفي الأعوام التالية لحق به من مصر بعض أفراد العائلة المذكورة. ويقال بأن النجديين كانوا يسمون أسرة علي "الصعيدية". ولهذه الأقوال أساس تاريخي فعلاً : يبدو أن عدداً كبيراً من المصريين قد بقوا فعلاً في منطقة القصيم بعد الحملة العسكرية المذكورة. وهذا يتفق مع سير العملية العسكرية التي قادها إبراهيم باشا. ففي أواخر عام ١٨١٧ احتل مدينتي عنيزة وبريدة. وقبل الهجوم على العاصمة الوهابية الدرعية في عام ١٨١٨ أقام جنوده شهرين في بريدة.[٤] أما القصيمي نفسه فقد أفاد بأن أباه مولود في نجد وهو على علم بما يقال عن أن أجداده جاؤوا من مصر، إلا أنه لا يستطيع تأكيد ذلك. وقد تكون هذه الأقوال، حسب رأيه، مجرد "رواية". وهناك رواية أخرى، متداولة أيضاً، تقول بأن أجداده هم من أصل تركي. إضافة إلى ذلك فقد أجرى رجل اسمه شيخ حمد غزير من المجلة السعودية "اليمامة" تحقيقاً عن شجرة عائلة القصيمي وتوصل إلى نتيجة مفادها أن القصيمي ينحدر من أسرة بدوية من شبه الجزيرة العربية هاجرت إلى صعيد مصر ثم عاد أبناؤها في وقت لاحق إلى نجد. أما خصومه فيفضلون نسبه إلى شجرة عائلة يهودية[٥].

وعلى أرجح الظن اتخذ أبو القصيمي، علي، من نسب "النجدي" كنية له. ويبدو أن عبد الله اختار بنفسه في وقت لاحق كنية "القصيمي" كنوع من الانتماء إلى موطنه الأصلي.

---

٣ ـــ المنجد، ص ١٤.

٤ ـــ راجع: *Lorimer: Gazetteer. p. 1086. and Maxime Weygand: Histoire militaire de Mohammed Ali ; et ses fils, Paris 1936, p. 103-108.*

يقول فايغان أن الجنود المصريين أعجبوا بمنطقة القصيم. إلا أنه ينبغي توخي الحذر عند ذكر "المصريين" في جيش إبراهيم باشا. فالحملات العسكرية على شبه الجزيرة العربية لم تكن تضم مصريين بصفة جنود وإنما، في أحسن الأحوال، بصفة عناصر مساعدة تشارك في عمليات التموين والرعاية. إذ أن هذا الجيش كان حتى مطلع القرن التاسع عشر لا يجند إلا الألبان والقوقازيين. راجع بشأن تمصير الإدارة والجيش في مصر : *P.J. Vatikiotis: The History of Egypt. From Mohammed Ali to Mubarak, London 1985.*

٥ ـــ حديث مع عبدالله القصيمي في ١٠ مارس/آذار ١٩٩٥.

نشأ القصيمي في خب الحلوة في ظروف فقيرة للغاية. وعندما كان في حوالي الرابعة من عمره انفصل أبواه عن بعضيهما. وبينما تزوجت أمه مرة أخرى في قرية مجاورة غادر أبوه نجد الفقيرة المتخلفة وهاجر إلى خليج عمان حيث استقر في الشارقة(٦) وعمل في تجارة اللؤلؤ.

أما عبد الله الصغير فقد بقي عند جده لأمه. ويبدو أن الجد لم يكن قادراً على إعالة حفيده ولذلك تركه وهو في الخامسة من عمره يعمل على هواه في سوق المواشي وفي الزراعة. ومن ذكريات الطفولة التي عبر عنها القصيمي في رسالة كتبها في السبعينات ينطلق صدى مرارة كبيرة من مصيره واحتقار للوسط الاجتماعي الذي أمضى فيه أعوامه الأولى :

" كل ما أعيه من الأيام الأولى لهذه الطفولة أنني وجدت مع جدي لأمي.. الذي كان القحط الانساني والقحط الطبيعي وكوارث أخرى قد امتصت منه كل شيء.. أي أن كلمة فقر لا بد أن تعد مظلومة لو قلت أنه كان فقيراً جداً (...) أجرّت نفسي بلا أجر ... نعم، بلا أجر.

أعمل في سوق المواشي وفي الزراعة وجني النباتات البرية الصحراوية الطبيعية القليلة جداً في هذه البيئة التي لا يجود أو يعظم أو يتسم فيها إلا القحط والعبوس والشحوب والضآلة والهوان (...) كان من العدوان على البشر ومن التحقير لهم أن يسمى القوم الذين كنت أعمل لهم وعندهم بلا أجر ـــ أن يسموا بشراً مع أن كل حديثهم عن الجنة والنار والدين والايمان والتقوى، وعن الخوف من الله العادل المنتقم الرحمن الرحيم الرؤوف الجبار"(٧).

ظل عبد الله حتى العاشرة من عمره يعيش في هذه الظروف الصعبة التي وصفها. وبعد ذلك نضج في ذهنه التصميم على الهرب. وفي حوالي عام ١٩١٨ بدأ البحث عن أبيه معتمداً على نفسه. وقادته عملية البحث هذه إلى رحلة طويلة عبر شبه الجزيرة العربية. في بادىء الأمر قادته الأقدار إلى الرياض، عاصمة الدولة السعودية الفتية، إلى مخيم للمهاجرين من نجد التي حل بها الجفاف والمجاعة. وهناك كان في انتظاره الواقع

---

٦ ـــ السباعي، ص ١٤، والمنجد ص ١٥. وحسب المنجد فإن علي النحدي لم يهاجر إلى الشارقة وإنما إلى إمارة عجمان المجاورة لها.

٧ ـــ رسالة القصيمي إلى أحمد السباعي تاريخ ٢ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٧٤ ؛ المقطع مأخوذ من السباعي، ص ١٥.

المــرير الذي ينتظر كل لاجئ: فقد وجد نفسه مع قادمين آخرين من منطقته في مخيمات مكتظة بالناس وتفتقر إلى كل مقومات النظافة والعناية الصحية.(٨)

ظل وضع القصيمي على هذه الحال إلى أن سمع أن وفداً من إمارة الشارقة موجود في الرياض لإقامة علاقات دبلوماسية بين أمير الشارقة وحاكم نجد السلطان ابن سعود. وتبين بعــد ذلــك أن رئيس الوفد صديق لأبي القصيمي. وعندما طلب منه عبد الله السماح له بمرافقتــه وافــق علي ذلك وأخذه معه إلى خليج عمان(٩). وهناك تحققت الرغبة التي حلم بــها القصيمي طويلاً وهي الالتقاء مع أبيه الذي لم يره منذ طلاق أبويه قبل سبعة أعوام.

خــلال العقود الثلاثة الأولى من القرن الجاري شهدت المشيخات الواقعة على خليج عمــان نهضة اقتصادية كبيرة ارتبطت بتجارة اللؤلؤ. كان الباعث إلى هذه النهضة ازدياد الطــلب عــلى اللؤلؤ والصدف في الهند وأوروبا، وضمن استمرارها الحق الحصري الذي حصــلت عليه الإمارات هناك باستغلال أحواض اللؤلؤ الواقع أمام سواحلها. وقد جذب هــذا الفــرع الاقتصادي كثيراً من المهاجرين القادمين من جميع أرجاء شبه الجزيرة العربية ومــن إيران والهند. وعلى أرجح الظن كان علي، أبو القصيمي، من التجار الوسطاء الذين يشــترون اللؤلؤ من سفن الغطس ويصدرونه بعد ذلك إلى الهند(١٠). إلى جانب هذا العمل الموسمــي المقتصر على فصلٍ معين كان علي النجدي منصرفاً كلياً إلى الأمور الدينية. كان واعظــاً يتبنى تفسيراً صارماً جداً للمفاهيم الأخلاقية الدينية وكان على الأرجح متأثراً تأثراً قويــاً بالتعالــيم الوهابية التي لقيت حوالي ١٩٢٠ انتشاراً واسعاً في الإمارات وخاصة في الشارقة وفي أوساط المهاجرين النجديين(١١) وهذا الموقف الديني لعلي النجدي، الذي كان

---

٨ ــ راجــع السباعي ص ١٧ وما يليها. أقوال القصيمي نفسه عن رحلته إلى الرياض وعن ظروف إقامته هــناك تبقى غير واضحة. والسباعي يصف ردود فعل للقصيمي مشابهة لتلك التي أبداها تجاهي عند حديثي معه وســؤاله عن تفاصيل تلك الأيام: كان كل مرة يبدي رد فعل رافضاً جداً ويطلب عدم إزعاجه بذكريات مريرة يفضل نسيانــها.

٩ ــ راجــع الســباعي ص ١٨ وما يليها. وكذلك رسالة القصيمي إلى السباعي تاريخ ١٩٧٤/١١/٢، حسبما وردت عند السباعي ص ١٩.

١٠ ــ للإطلاع على تنظيم تجارة اللؤلؤ في الإمارات، راجع: *Franke Heard- Bey; From Trucial States to United Arab Emirates, London 1982.*

١١ــ للإطــلاع على انتشار الأفكار الوهابية في مشيخات الخليج، راجع: *Abdullah, Mohammad Morney: The United Arab Emirates, A Modern History, London 1978, p. 177ff.*

وأيضــاً: *Rosemarie Said Zahlan: The Origin of the United Arab Emirates.., London 1978.*

يقوم على أسلوب حياة صارم ومتقشف، كان له أيضاً تأثير حاسم على علاقته بابنه الذي فرض عليه تربية في غاية القسوة. ففي ذكرياته اللاحقة يعرب القصيمي عن خيبته من أن أباه، الذي وجده بعد غياب طويل، لم يعامله بمحبة وحنان وإنما بقسوة سلطوية. ومن تقريره التالي يمكن استخلاص بعض الاستنتاجات عن نوع التربية الدينية المبكرة التي خضع لها القصيمي :

" وصلت إلى حيث يقيم والدي ولأول مرة رأيت ولقيت وجربت الأبوة ... كانت صدمة قاسية لأكثر وأبعد من كل حساب..

لقد وجدته متديناً متعصباً بلا حدود. لقد حوله الدين والتدين إلى فظاظة، أو حول هو الدين والتدين إلى فظاظة.. أو لقد جاء هو فظاً بالتفاسير والأسباب التي جاء بها الدين أو جاء بالدين فظاً.. أو حاول أن يبدو كذلك لأن المجتمع يريد من الداعي الى الله والفضيلة أن يكون كذلك، أي فظاً عابساً، ولا يراه رجل دين وداعية صادقاً إلا بقدر ما يجد فيه من العبوس والفظاظة.

ومنذ بداية تلاقينا راح يقسو علي قسوة يصعب وصفها بل يهاب ويرهب وصفها بزعم أنه يريد أن يجمع كل العلوم التي يعرفها أو يتصورها أو يسمع بها، وكل أخلاق السلوك المهذب الذي يراه كل الكمال ـــ أن يجمع كل ذلك في لقمة واحدة لأبتلعها مرة واحدة بلا تذوق أو مضغ. لقد كان يرى قسوته علي بهذا التفسير ثناء عليه في المجتمع.

لقد بدا وكأنه يرى العذاب والآلام التي قاسيت قبل لقائه أقل وأرحم مما يجب أن أقاسي، لهذا فهو يريد أن يوقع بي كل ما يجب لي من العذاب والآلام لأنه يؤمن جداً بالواجب ويحترمه ويلتزم به بكل نيات القسوة وأساليبها.

وهل الواجب في تفسيره وتفسير المجتمع الذي كان يعلم فيه إلا عذاب وتعذيب؟"[12]

عندما وصل القصيمي إلى الشارقة في العاشرة من عمره لم يكن قد حصل بعد على أي تعليم مدرسي منهجي. كان قد تعلم فقط في قريته على يد رجل مسن في السوق الأسس الأولية للكتابة العربية، الأمر الذي كان ـــ حسب السباعي ـــ " أقرب إلى النقل منه إلى الكتابة ". وخلال إقامته في الرياض تعلم من المشايخ الذين كانوا يرعون مخيم اللاجئين بعض سور القرآن والأحاديث النبوية[13]. ولكن عندما التحق بأبيه في الشارقة

---

١٢ ـــ انظر رسالة القصيمي إلى السباعي، منقولة هنا عن السباعي، ص ٢٠.

١٣ ـــ السباعي، ص ١٦.

استفاد من النهضة التعليمية التي رافقت هناك النهضة الاقتصادية بين عام ١٩٠٠ وعام ١٩٣٠. خلال هذه المرحلة حدث تحول في النظام الاجتماعي للإمارات : فالتجار الذي صاروا أغنياء بفضل تجارة اللؤلؤ تولوا بصورة متزايدة مراكز هامة في الحياة الاجتماعية والسياسية. وما لبثت دخولهم أن أصبحت أعلى من دخول العائلات الحاكمة وزعماء القبائل. وكان جزء من هذه الثروة يذهب إلى المبرات والجمعيات الخيرية التي كان تأسيس المؤسسات التعليمية يحتل بينها مكانة مرموقة. ولقد برز في الشارقة عن طريق الأعمال الخيرية تاجر اسمه علي المحمود لعب دوراً مهماً في الحياة السياسية للدولة أيضاً. أسس المحمود، الذي كان قريبا من الحركة الوهابية، عدة مدارس كان يعلم فيها أساتذة من نجد والعراق وكان بعضهم من خريجي جامعة الأزهر في القاهرة وممن شاركوا في الحلقات الدراسية لمحمد عبده ورشيد رضا. وكان علي المحمود من معارف أبي القصيمي واصبح مشجعاً وراعياً للفتى عبد الله[١٤]

انتسب القصيمي في بادىء الأمر إلى مدرسة داخلية من المدارس التي أسسها علي المحمود وكان الجو التعليمي المشجع السائد فيها التجربة التعليمية الأولى لعبد الله. ومما أثر في نفسه أبلغ التأثير، وهو الذي كان حتى ذلك الحين محروماً من الحنان الإنساني، أنه "لشيء مذهل.. أن يوجد أناس أفضل وأرحم وأكرم ممن عاشرت وجربت، وحياة أجمل وأندى مما حييت.. أجل، إنها لمفاجأة مذهلة لي ولكلٍ تجاربي ورؤاي الماضية"[١٥]. وعندما توفي أبوه، الذي كان يعاني منذ لقائهما مرضا عضالاً، حوالي عام ١٩٢٢، أصبحت هذه المدرسة النقطة المركزية في حياة القصيمي. وكتعويض عن التجارب المريرة التي مر بها في حياته السابقة فقد وهب نفسه للدراسة بتركيز غير عادي. ولعل هذه الجدية الحزينة المريرة التي انكب بها على دراسة التعاليم الإسلامية هي التي أثرت على الممثل التجاري عبد العزيز بن راشد أبلغ التأثير عندما التقى مع القصيمي في المدرسة الداخلية. فقد صادقه وقرر مرافقته على طريقه التعليمي. ويصف القصيمي نفسه لقاءه مع ابن راشد على الشكل التالي :

---

١٤ ــ بخصوص النهضة التعليمية، راجع : عبد الله **Change In the Economy** ص ١٧٠ وبخصوص دور علي المحمود وتشجيعه للقصيمي راجع نفس المصدر ص ١٧٢ ثم نفس الكاتب : **The United Arab Emirates** ص ١٠٤ و ص ١٠٦.

١٥ ــ رسالة القصيمي الى الساعي، منقولة عن الساعي، ص ٢٢.

"رآني، فقال : لقد قررت أن أكون طالباً. أي لأنه رآني. إذن لقد كان عذابي وضياعي وكينونتي البريئة الحزينة نوعاً جيداً قهاراً من السحر الموحي الغلاب.. إنه يحول التجار إلى طلاب ... كان الرجل أكبر مني.

قرر أن يكون طالباً ليقودني إلى العالم الأوسع الأكبر الأخصب، إلى القدر المشحون بالإحتمالات الكبيرة المتنوعة"[١٦].

بعد ذلك رافق القصيمي ابن راشد، الذي يكبره عدة سنوات، في رحلة إلى مختلف المؤسسات التعليمية الإسلامية قادتهما عبر العراق والهند وسوريا إلى جامعة الأزهر في القاهرة. وغطيا تكاليف الرحلة من ميراث صغير كان أبو القصيمي قد تركه بعد موته[١٧]. كان خط الرحلة يتبع بصورة جوهرية طرق تجارة اللؤلؤ على الخليج الفارسي وفي المحيط الهندي. في البداية وصلا إلى الزبير في جنوب العراق حيث باشرا الدراسة في مدرسة كان قد أسسها شيخ اسمه محمد أمين الشنقيطي وكان يديرها بنفسه[١٨]. وعلى أرجح الظن كان علي محمود هو الذي رتب الاتصال بهذه المدرسة. يقول المنجد أن القصيمي أرسل إلى هناك من قبل تاجر ثري اسمه شيخ علي بن محمد. والشيخ علي بن محمد هو على الأرجح الشيخ علي المحمود المذكور[١٩]. وكانت لعلي اتصالات ممتازة مع علماء عراقيين ومع مؤسسات تعليمية في الزبير وكان قد جلب من هناك عدة معلمين لمدارسه في الشارقة[٢٠]. إضافة إلى ذلك كان يوجد في الزبير جالية كبيرة من التجار النجديين الذين احتكروا التجارة هناك مع شبه الجزيرة العربية[٢١]. بعد إقامة لم تدم سوى بضعة شهور غادر القصيمي وابن راشد العراق وذهبا إلى الهند ليتعلما في مدرسة داخلية إسلامية في

---

١٦ ــ رسالة القصيمي الى السباعي، منقولة عن السباعي، ص ٢٣.

١٧ ــ حديث مع القصيمي في ١٠ مارس /آذار ١٩٩٥.

١٨ ــ قارن السباعي، ص ٢٣. يبدو أن العالم المذكور ينحدر من أسرة علماء مشهورة من موريتانيا. قارن: خير الدين الزركلي: الأعلام، قاموس تراجم لأشهر مشاهير الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ٨ مجلدات، بيروت ١٩٨٦، الثالث ص ١٧٧. في مراجع السير الحياتية المتداولة لم نعثر على ذكر لعالم اسمه محمد أمين الشنقيطي.

١٩ ــ قارن المنجد، ص ١٥.

٢٠ ــ بخصوص هذه الاتصالات، راجع عبدالله: الإمارات العربية المتحدة، ص ١٠٨.

٢١ ــ قارن بهذا الخصوص: **Niblock: "Social Structure", p.82. and M. Al Mana: Arabia Unified, London 1980, p.15.**

دلهي تفسير القرآن والأحاديث النبوية وأسس الشريعة. كانت المدرسة الداخلية تحمل اسم المدرسة الرحمانية وتخص مستوطنة من التجار العرب في الهند[٢٢].

في بداية القرن الحالي لم يكن أمراً غير مألوف أن يتعلم شباب من شبه الجزيرة العربية أسس العلوم الإسلامية في مدارس هندية. فقد قامت بين الإمارات الواقعة على خليج عمان والساحل الهندي الغربي علاقات تجارية ممتازة وكانت المواصلات بين المنطقتين ممتازة أيضاً. ثم ازداد الوضع تحسناً بسبب "السلام البريطاني". وكانت الهند أهم سوق لصادرات اللؤلؤ من الدول الساحلية العربية. وكان للتجار الأغنياء من الخليج مكاتب تجارية ثابتة في بومباي ودلهي وكلكوتا وحيدر آباد. وكانت بومباي على وجه الخصوص قد تطورت منذ القرن التاسع عشر إلى مركز ثقافي يلتقي فيه التجار العرب كل عام في نهاية موسم اللؤلؤ. وفي دور النشر وأسواق الكتب في المدن الهندية كانت جميع التيارات الثقافية في العالم العربي حاضرة بكل معنى الكلمة. وكانت الصالونات الأدبية في البيوت العربية في الهند تستضيف شخصيات معروفة في الحياة الفكرية العربية من أمثال رشيد رضا (١٩١٢) ومحب الدين الخطيب (١٩١٥) وأمين الريحاني (١٩٢٣). وكانت دلهي مع جاليتها الإسلامية الكبيرة وتقاليدها العريقة في مجال التعليم الإسلامي صالحة تماماً كمكان دراسي لشباب الخليج الذين هم في بداية مسيرتهم العلمية[٢٣].

انصرف القصيمي وابن راشد في دلهي كلياً للدراسة و لم يقيما أي اتصالات تستحق الذكر مع محيطهما الهندي. أما المدرسة التي تعلما فيها فقد وصفها القصيمي في وقت لاحق بأنها مدرسة داخلية أهلية صغيرة. وكان المعلمون هنوداً ولكنهم يلقون الدروس باللغة العربية. ووصف القصيمي هذه المدرسة في وقت لاحق بأنها قليلة الشأن ورجعية. ورداً على سؤال عن كيفية تعامله مع محيطه الهندي، وهو لا يتكلم أي لغة أجنبية، أجاب القصيمي أنه لم يتعامل مع الهنود و لم يهتم بالمحيط الذي عاش فيه بل سعى حصراً إلى اكتساب المعرفة. وفي المدرسة الرحمانية كانت اللغة العربية هي اللغة الوحيدة. وهو لم

---

٢٢ — قارن السباعي ص ٢٤، والمنجد ص ١٦. يعتبر المنجد هذه المدرسة غير ذات أهمية. ويقول أنه لم يتمكن من معرفة هويتها معتمداً على كتاب "الثقافة الإسلامية في الهند " لعبد الحي الحسني (دمشق، بدون تاريخ، طبعة جديدة ١٩٨٣).

٢٣ — قارن *Abdullah: " Changes in the Economy" , p. 171.and Field, p. 182.*

يغـــادر المدرسة الداخلية إلا نادراً جداً، وعندما كان يغادرها كان يفعل ذلك دوماً برفقة ابن راشد[٢٤].

دامـــت الفترة التعليمية في دلهي نحو عامين. في حوالي عام ١٩٢٦ عاد القصيمي وابن راشـــد إلى العراق. وطلبا في بغداد قبولاً في مدرسة اسمها الكاظمية. وبينما نجح القصيمي في امـــتحان القبول سقط فيه ابن راشد. وبما أن الصديقين لم يكونا يريدان الانفصال تخلى القصـــيمي أيضاً عن الالتحاق بهذه المدرسة[٢٥]. وخلال إقامتهما في بغداد حاول الشابان الـــنجديان الاتصـــال بالعالم الحنبلي الجديد المعروف محمود شكري الألوسي (المولود عام ١٨٥٧) لكـــنهما اكتشفا أنه كان قد توفي في مايو / أيار ١٩٢٤[٢٦]. أما عزم القصيمي عـــلى زيارة الآلوسي واحتمال التتلمذ على يده، الأمر الذي لم ينفه القصيمي لكنه لم يكن يـــريد توضـــيحه بشكل دقيق، فيبدو، في ضوء الطريق التعليمي الذي كان قد سلكه حتى ذاك الحـــين، مفهوماً ومعقولاً : فمن الناحية الأولى كان الآلوسي قريباً من الحركة الوهابية وكـــان قد برز بسبب مواقفه المؤيدة للوهابية والمعارضة للشيعة. ومن الناحية الثانية كانت هناك اتصالات بينه وبين علي المحمود مشجع القصيمي الذي كان قد دعا تلميذاً مشهوراً للآلوســـي، هـــو محمـــد عـــبد العزيز المانع، إلى الشارقة لكي يتولى هناك إدارة إحدى مدارسه[٢٧].

وفي التاســـعة عشرة من عمره تقريباً سافر القصيمي بعد ذلك عام ١٩٢٧ برفقة ابن راشـــد ونجدي آخر اسمه عبد الله بن يابس من بغداد، عن طريق دمشق، إلى القاهرة لكي يلتحق هناك مع رفيقه بجامعة الأزهر[٢٨].

٢-نجدي في القاهرة : خلاف القصيمي مع الأزهر

بعـــد الوصول إلى القاهرة التحق القصيمي وابن راشد وابن يابس بجامعة الأزهر[٢٩]. وهـــناك أقاموا في أحد الأجنحة السكنية (الأروقة مفردها: رواق) الموزعة حسب البلدان

---

٢٤ ــ حديث مع القصيمي في ١٠ مارس/ آذار ١٩٩٥.

٢٥ ــ قارن السباعي ص ٢٤ استناداً إلى رسالة القصيمي في نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٧٤.

٢٦ ــ المنجد، ص ١٦.

٢٧ ــ بشـــأن حياة وأعمال الآلوسي قارن محمد بهجت الإطاري: أعلام العراق، القاهرة ١٣٤٥ هــ. ثم محسن عبد الحميد : الألوسي مفسراً، بغداد ١٩٦٩

٢٨ ــ السباعي، ص ٢٥ والمنجد، ص ١٦. ولقـــد أكد القصيـــمي هذه المعلومات في حديث شخصي (في ١٤ مايو / أيار ١٩٩٣ وفي ١٠ مارس / آذار ١٩٩٥).

والمـــدارس الشرعية التي ينتمي إليها الطلاب(٣٠). وكان تموين الطلاب يتم في العشرينات بتزويدهم بمواد عينية. كانت الجامعة تفضل إعطاءهم الخبز بدلاً من النقود لكي تحول دون قيـــام الطلاب بصرف كامل مخصصاتهم في بداية الشهر ثم التعرض للجوع بعد ذلك. كان كـــل طـــالب يحصـــل كل صباح في الباحة الداخلية للأزهر على أربع أرغفة خبز كبيرة يســـتهلك منها، غالباً، رغيفين فقط ويبيع الباقي. ظل هذا النظام معتمدا حتى عام ١٩٢٩ حيث حلت محله منح نقدية نصف سنوية(٣١).

بعـــد تسجيلهم بالجامعة بدأ القصيمي ورفاقه بالتأقلم مع النظام الدراسي الذي كان يقـــوم على الاشتراك في حلقات دراسية يديرها أحد الأساتذة. وفي الأعوام التالية عاشوا حياة طلابية فقيرة إلى أبعد الحدود(٣٢).

مـــن الطـــبيعي أن جامعـــة الأزهـــر، بصفتها أعلى مؤسسة تعليمية في نظام التعليم الإســـلامي، شكلت بالنسبة لعبد الله ورفيقيه المتعطشين إلى العلم والمعرفة هدفاً رفيعاً جدا عـــلى طريق مسيرتهم التعليمية. ولذلك كانت خيبتهم كبيرة من الواقع الذي كان ينتظرهم في القاهـــرة والذي يختلف اختلافاً جذرياً عن التصور المثالي الذي كان القصيمي قد تخيله عـــن مســـار تعليمه اللاحق. وبعد نصف قرن من ذلك التاريخ يصف القصيمي توقعاته وخيبة أمله على الشكل التالي :

" إلى مصر.. إلى القاهرة، الى الأزهر.. نعم، في الأزهر !!

نعم، مصر.. القاهرة.. الأزهر..

٢٩ــ بخصوص إجراءات وشروط القبول في مطلع هذا القرن، راجع: *Bayard Godge : Al-Azhar, A Millenium of Moslim Learning, Washington 1961, p.132.*

٣٠ ــ بخصـــوص توزيـــع أماكن السكن (نظام الأروقة) راجع بايار دودج ص ٩٥ وما يليها ثم الملحق عـــلى الصفحات ٢٠١-٢٠٦. فهناك لا يرد عن تعداد الأروقة ذكر لرواق خاص بالطلاب القادمين من نجد، حســـبما جـــاء عند السباعي (ص ٢٩). وحســـب تقدير دودج فإن القصيمي ورفاقه وضعوا في رواق الحنابلة الـــذي كان يسكن فيه الطلاب المنتمون إلى المدرسة الشرعية الحنبلية. وحسب رأي كريس إكـــل كان طلاب الأزهـــر القـــادمون من موطن القصيمي، نجد، لا يلعبون سوى دور ثانوي جدا من الناحية العددية. وفي قائمة بأعداد الطلاب الأجانب في الأزهر يسجل إكـــل سبعة طلاب عام ١٩٠٣ وتسعة طلاب فقط عام ١٩٤١ من "العـــربية الســـعودية ". ولا تتضمن هذه القائمة أية معلومات عن طلاب من الإمارات الواقعة على خليج عمان. راجع : *Chris Eccel: Egypt, Islam and Social Change,. Berlin 1984, p. 127f.*

٣١ ــ انظر دودج، ص ١٢٧ وما يليها.

٣٢ ــ قـــارن الســـباعي، ص ٢٨ وما يليها. يقول الســـباعي حرفياً : " كان يعيش على ما يقدم له من فول وخبز وخبث " (ص٢٩).

إنها كلمات وأسماء أبعد وأكبر وأمجد من أن تتحول إلى خيال أو إلى أمل أجرؤ حتى على تمنيه أو على تصوره أو على التحدث عنه.

هل يمكن أن نصل إلى الأزهر ؟ وهل يوجد من وصلوا أو من قد يصلون الى الأزهر؟

وهل الأزهر شيء موجود في هذه الدنيا يمكن الوصول إليه ؟ أم هو حديث سحري أسطوري فقط مثل الحديث عن السماء وسكانها وعن الجنة وحورها؟

لا. لن أكون وقحاً في طموحي وخيالي لأصدق أن الأزهر شيء موجود ويمكن الوصول اليه.

لقد كنت متديني الطموح والخيال متواضعهما. إذن كيف يمكن أن تقع في طموحي وخيالي أو قد تضل إليهما هذه الكلمات أو الأسماء: مصر، القاهرة، الأزهر، أو كيف يصعدان، أي خيالي وطموحي، إليهما أي تصوراً وتمنياً وتذكراً ونطاقاً، فكيف وصولاً وبلوغاً ورؤية ودخولاً ومعايشة؟ لا، لا ياطموحي، ياخيالي: كونا مهذبين ومتأدبين.

.. لكن قائدي كان فارساً كونياً. كانت الأقمار والنجوم والشموس من أفراسه التي كان يمتطيها خياله وطموحه وخطواته..

إذن فليلحق بي إلى الأزهر في أحد أجنحته الكونية مثل عباءة...

وفي الرحلة من دلهي إلى الأزهر، هبط بنا القائد أي قائدي، أي هذا الرجل النجدي الصالح الطيب بلا شبيه في قومنا.. أي هذا الذي كان تاجراً فأصبح طالباً لكي يقودني إلى عوالمه الكونية الأسطورية.. إلى العراق.. إلى الهند..إلى مصر، إلى القاهرة، إلى الأزهر.

ها نحن الآن في مركز الكون، في أقصى الكون، في مجمع الآلهة، في مصلى الملائكة، في مولد التاريخ، في مقبرة التاريخ، في مصنع التحنيط للتاريخ.

وهنا، هنا وقعت الصدمة، الصدمة التي لمن لم يجرب إلا أقسى الصدمات..

إنها صدمة، صدمة، صدمة، ومن عنف الصدمة وشموليتها وقوة مفاجأتها، فقد القائد كل أجنحته وكل طموحه وخياله، وماتت أفراسه الكونية التي كانت الأقمار والنجوم والشموس بعضها، والتي كان يحلق عليها وبها خياله وطموحه وخطواته، والتي كانت قد حلقت بنا إلى العراق، إلى الهند، إلى بغداد، إلى مصر، إلى القاهرة، إلى الأزهر.. إلى الصدمة القاتلة.

قال الراوي: وهنا انتهت القصة أو المهزلة أو المأساة.

ولعل الراوي كان يريد أن يقول: وهنا بدأت القصة، بل المهزلة، بل المأساة، بل العبث الأليم البليد الذي لا يستطيع كل ما في الكون من عذاب وتعذيب وتقبيح أن

يصبح عقاباً كافياً وعادلاً لمريده وفاعله لو وجد له فاعل ومريد. وهل يمكن أن يوجد من يقبل أن يكون فاعله أو مريده؟ كما لن يستطيع كل ما في الكون من ضخامة وعبقريات وصيغ جمال أن يتحول إلى اعتذار عنه أو إلى غطاء له.

قال الراوي: ولم أكن هنا قد بلغت عشرين عاماً"(٣٣).

في بداية القرن الحالي كان نقد الأزهر، كما جاء في هذه الكلمات، على كل لسان. وكان الإصلاحيان المحدثان جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨/٣٩ –١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ –١٩٠٥) قد ركزا قبل ذلك انتقاداتهما على التقليد، أي اتباع علماء الدين المعترف بهم دون أي انتقاد أو تمحيص، وعلى تشكيلاته الأزهرية – كالانشغال حصرا بالمصادر الثانوية كالشرح والحاشية والتقرير. وحمّل الإصلاحيون والعلماء النظام التعليمي التقليدي الخاضع لسيطرتهم جزءاً من المسؤولية عن جميع الأحوال السيئة في العالم الإسلامي وطالبوا المسلمين بالعودة إلى الاجتهاد دون وساطتهم، أي إلى تفسير المصادر الأولية بصورة مستقلة(٣٤).

وذهب تلميذ محمد عبده، رشيد رضا (١٨٦٥ – ١٩٣٥) في هذا الانتقاد إلى أبعد من ذلك حيث ظل ينشر في مجلته المنار دون هوادة أن علماء جامعة الأزهر عموماً غير قادرين على تعليم الإسلام الحقيقي ولا على تفسير نصوصه أو فهمها(٣٥).

ولكي نفهم النزاعات التي سرعان ما وقع فيها القصيمي كطالب في هذه المؤسسة التعليمية الموقرة، من الضروري أن نلقي نظرة أدق على مكانة جامعة الأزهر في المجتمع المصري في العشرينات وعلى الظروف السياسية المضطربة التي كانت سائدة في مصر في تلك الأوقات.

كان النظام السياسي في مصر واقعاً كلياً في فترة ما بين الحربين العالميتين تحت تأثير النزاع القائم بين الاستقلال الذي تحقق شكلياً منذ عام ١٩٢٣ وبين مصالح السياسة

---

٣٣ ـــ رسالة القصيمي الى السباعي (١٩٧٤/١١/٢)، منقولة عن السباعي، ص ٢٦ وما يليها.

٣٤ ـــ راجع: *Charles C. Adams: Islam and Modernism in Egypt, A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Mohammad Abduh, New York 1969, [. 192-203. And Albert Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age 1798- 1939, London 1983.*

٣٥ ـــ بخصوص انتقاد رشيد رضا لعلماء الأزهر، راجع: أحمد، ص ١١٥ وما يليها، ثم *Malcom Kerr: Islamic Reform – The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rashid Rida, Berlin 1968, p. 197ff.*

الاستعمارية البريطانية التي كانت لم تزل واسعة النفوذ. وعلى الصعيد الداخلي كانت الخلافات على أشدها بين الأحزاب الوطنية الممثلة في البرلمان المؤسس حديثاً وبين الأسرة الحاكمة بقيادة الملك فؤاد (فترة حكمه : ١٩١٧ –١٩٣٢) من أجل السلطة. وجامعة الأزهر مع ما تتمتع به من سمعة أخلاقية كبيرة ونفوذ سياسي ديني في العالم الإسلامي بأسره لم يكن في وسعها الوقوف موقف المتفرج من هذه النزاعات.

وعندما بدأ القصيمي دراسته في جامعة الأزهر كان هناك خلاف شديد بين القوى الوطنية الليبرالية في البرلمان والقوى الملكية المحافظة حول دور هذه المؤسسة في النظام التعليمي المصري. وكانت أهمية جامعة الأزهر قد تراجعت في الفترة الاستعمارية، وشكل هذا التراجع الإطار الاجتماعي الاقتصادي لتلك النزاعات. فمع تأسيس معهد المعلمين "دار العلوم" (١٨٧٢)، والمدرسة الشرعية "مدرسة القضاء" (١٩٠٧)، وجامعة القاهرة (١٩٠٨)، فقد الأزهريون ما كانوا يتمتعوا به سابقاً من احتكارهم للتعليم احتكاراً شاملاً[٣٦]. ومع تراجع القضاء الشرعي بسبب الإصلاحات القانونية في العشرينات تراجعت أيضا فرص تشغيل خريجي الأزهر[٣٧]. كما أن الأشكال الجديدة للتنظيم السياسي في سياق الحركة الوطنية والبرلمانية المصرية انتزعت من العلماء نفوذهم السياسي الهام كوسيط بين الشعب والحكومة. وكانت المطالبة بتوحيد أنماط المؤسسات التعليمية اقتداءً بالنماذج الأوروبية، سوية مع التطور السريع لنظام التعليم المدرسي، قد جعلت جامعة الأزهر، التي كانت تعمل من دون منهاج دراسي وبدون نظام للتدريس والامتحانات، تبدو في أعين كثير من الناس غير منظمة وفوضوية وغير مناسبة للعصر.

وعلاوة على أزمتها الداخلية أصبحت جامعة الأزهر كرة تتقاذفها التكتلات السياسية التي كانت جميعها تحاول فرض نفوذها على هذه المؤسسة التعليمية التي كانت لم تزل أكبر مؤسسة تعليمية في مصر وتضم أكثر من ٧٠٠٠ طالب، واستغلال سمعتها الرفيعة لدى أجزاء واسعة من الشعب المصري لصالح أهدافها السياسية. وقد صدرت مراراً وتكراراً قوانين إصلاحية لتنظيم تمويل الجامعة وإدارتها وتعيين الشخصيات القيادية فيها ولكن كثيراً

---

٣٦ ـ بشأن تراجع فرص تشغيل الأزهريين راجع: ***Wolf Dieter, Lemke: Mahmud Shaltut (1898- 1963) und die Reform der Azhar,.. Frankfurt 1980.***

وبشأن التنافس بين خريجي الأزهر وخريجي دار العلوم ومدرسة القضاء، قارن .Eccel, p. 183- 193

٣٧ ـ بشأن الإصلاحات القانونية المذكورة راجع : يوزف شاخت : الشريعة والقانون في مصر الحديثة (مقال عن قضية التحديث الإسلامي) في: (***DI 10 1932***)

مـــا كانت تلغى مرة تلو المرة عند تغيير التركيبة السياسية. وتبعاً لذلك كان عمداء الجامعة يعيـــنون ويعـــزلون اســـتناداً إلى معايير سياسية. فقط خلال الأعوام الأربعة التي قضاها القصيمي في جامعة الأزهر تم تبديل عميد الجامعة – ومعه الموقف الديني السياسي للجامعة ـــ ثلاث مرات:

كان آخر عميد ولزمن طويل الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي (١٨٤٧ – ١٩٢٧) الـــذي كـــان يشغل منصب شيخ الأزهر منذ عام ١٩١٧. كان يعتبر ممثلاً محافظاً لمصالح العـــلماء ويتـــبنى موقفاً دفاعياً تجاه المشاريع الإصلاحية التي كانت تريد فتح الأزهر أمام مضامين تعليمية حديثة. وعلى الرغم من ذلك تمكنت الحكومة الأولى لمصر المستقلة شكليا برئاســـة سعد زغلول بين عام ١٩٢٣ وعام ١٩٢٥ من وضع الإدارة المالية لجامعة الأزهر تحـــت رقابـــة وزارة المالية ووزارة الأوقاف ومنحت وزارة المعارف نفوذاً أكبر على إدارة الجامعة وإشغال الوظائف القيادية فيها[٣٨].

وكـــانت خلال فترة رئاسة الجيزاوي – خلال العامين اللذين سبقا دخول القصيمي إلى الجامعـــة – قـــد فرضت عقوبات انضباطية ضد أحد المشايخ وأحد الخريجين أحدثت ضجة واسعة في أوساط الشعب المصري وشرخاً عميقاً في أوساط الرأي العام. وكان لهذه الـــنـــزاعات شبه كبير بالنـــزاعات التي وقع فيها القصيمي في وقت لاحق عام ١٩٣١ / ١٩٣٢ وعام ١٩٤٦.

في عـــام ١٩٢٥ نشر الشيخ علي عبد الرزاق (١٨٨٨ – ١٩٦٦) كتابه "الإسلام وأصـــول الحكـــم ". وكان كتاب علي عبد الرزاق مساهمة في النقاش حول الخلافة التي ألغيت عام ١٩٢٤[٣٩]. ينفي الكتاب وجود شرعية دينية لهذه المؤسسة ويقول : إن النقاش حول إحياء الخلافة يستند بكامله إلى فهم خاطئ لرسالة النبي محمد. ذلك أن النبي لم يكن

---

٣٨ ـــ بخصـــوص شـــخص الجيزاوي ومواقفه السياسية، قارن *Dodge , p. 146; and Lemke, p. 47. And D.C. Crecelius: The Ulama and the State in Modern Egypt, Diss. Phil. Princeton 1967 (University Microfilms), p. 295f.* وكذلك : السعدي : تاريخ الإصلاح، ص ٨٥ وص ١١٢.
صـــحيح أن الدســـتور المصري لعام ١٩٢٣ أكد حق الملك في تعيين عميد جامعة الأزهر لكنه ترك التنظيم النهائي لهذه المسألة للقانون. وبذلك ظلت هذه المسألة بؤرة للنزاع حتى قيام الثورة عام ١٩٥٢.

٣٩ ـــ وصـــل هذا النقاش إلى ذروته عندما دعا بعض العلماء بقيادة الشيخ الجيزاوي عام ١٩٢٦ إلى عقد مؤتمـــر الخلافة. بخصوص هذا المؤتمر، قارن : *Martin Kramer: Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congress, New York 1986, p. 86- 105. And : Reinhard Schulze: Islamischer Internationalismusim 20. Jahrhundert, Leiden 1990, p. 75-80.*

ينوي تأسيس دولة وإنما كان يلاحق أهدافاً دينية وروحية بحتة. ولذلك لا يجوز أن يكون إشغال منصب خليفته قضية سياسية وإنما مسألة تتعلق بتعيين رئيس ديني لجماعة قام مؤسسها نفسه بفصل المجال الديني عن المجال السياسي فيها. وكان رد الأزهر على هذه الأفكار صارماً جداً، إذ فصل علي عبد الرزاق من الجامعة وسحب منه فوق ذلك صلاحية التعليم ومنصب القاضي الشرعي[٤٠].

وكان رد فعل الأزهر بنفس العنف تقريباً عندما صدر في العام التالي ١٩٢٦ كتاب "في الشعر الجاهلي " لطه حسين[٤١]. في هذا الكتاب يحلل طه حسين مصادر التراث الإسلامي بالطرق المتبعة في علم الأدب الحديث، ويتوصل إلى نتيجة مفادها أن الشعر المعتبر جاهلياً، أي قبل الإسلام، والمعتمد عموماً كبرهان على الدقة اللغوية لبعض تفاسير القرآن وعلى صحتها، إنما هو في الحقيقة غير جاهلي وبالتالي غير أصلي. أحدث نشر هذا الكتاب ضجة كبيرة في أوساط الرأي العام وسحب من الأسواق تحت ضغط قيادة الأزهر.

عندما توفي الجيزاوي عام ١٩٢٧ نشب خلاف حول تعيين خلفاً له استمر عشرة أشهر. كان الملك فؤاد يأمل في أنه إذا ما عين شيخاً للأزهر موالياً له يمكن أن يستعيد نفوذه السابق على الجامعة ويستفيد منها في صراعه مع البرلمان. أما المجموعات المعارضة للقصر، وخاصة حزب الوفد والحزب الليبرالي الدستوري، فكانت لا ترضى إلا بمرشح يمكّن البرلمان من مراقبة الأزهر. ووقع اختيارها على محمد المغاري (١٨٨١ — ١٩٤٥) وهو شيخ قريب من الحزب الليبرالي الدستوري. وفي عام ١٩٢٨ عينته الحكومة الوطنية عميداً جديداً للأزهر بعد أن كانت قد انتزعت قبل وقت قصير حق تعيينه.

خلال ولاية المغاري أصبحت المشاريع الإصلاحية التي كان يطالب بها المثقفون الليبراليون وطلاب الجامعة المحرومون من أي نفوذ، برنامجاً يتبناه عميد الأزهر نفسه. حاول شيخ الأزهر الجديد إصلاح نظام تأهيل عالم الدين بشكل يضمن بقاء العلماء كحماة لمبادئ العقيدة الإسلامية ويفتح في الوقت نفسه نظام التعليم التقليدي على الفروع العلمية الحديثة. إلا أن المعارضة القوية للعلماء المحافظين وحدوث انزياح في السلطة السياسية لصالح القصر أجبرتا المغاري على الاستقالة ١٩٢٩.

---

٤٠ — بشأن مضمون الكتاب راجع : حوراني، ص ١٨٥ وما يليها، ويندر ص ١٤١ وما يليها. وبشأن العقوبات التأديبية ضد علي عبد الرزاق والجدل العام الذي دار حول كتابه، راجع: بيندر، ص ١٤٤ وما يليها.

٤١ — كان مضمون هذا الكتاب موضوع محاضرة ألقاها طه حسين قبل ذلك في جامعة القاهرة.

خلفه في المنصب محمد الأحمدي الظواهري (١٨٧٨ –١٩٤٤). كان الظواهري مرشح الملك منذ زمن طويل وكان مؤيدا لصلاحياته التقليدية. وعلى الرغم من أن الظواهري تمكن، مدعوما من أكثرية عريضة من العلماء المحافظين ومسنودا من الملك، من تنفيذ عدة إصلاحات هيكلية في الجامعة، فقد كانت فترة ولايته حافلة بالنزاعات والاضطرابات. فإلى جانب انتقادات الأوساط الوطنية الليبرالية التي اتهمته بأنه أداة طيعة في يد الملك والإنكليز، تعرض أيضاً لاتهامات من العلماء والطلاب المؤيدين للإصلاح الذين كانوا يرون أن خططه لإصلاح نظام التعليم في الجامعة غير كافية[٤٢]. وبينما كانت الخلافات حول منصب عميد جامعة الأزهر تعكس توزع القوى في السياسة الداخلية المصرية، كانت النزاعات السياسية الخارجية والخلافات حول تقييم ممارسات دينية معينة سبباً لنشوب نزاع حاد بين أنصار الحركة الوهابية التجديدية والأزهر. وكونه مناصراً للملكية فقد ساند الظواهري سعي الملك فؤاد إلى تولي الخلافة. ولتحقيق خططه الطموحة فكر الملك بفرض وصاية مصرية على الأماكن المقدسة في الحجاز[٤٣]. إلا أن تنصيب ابن سعود ملكاً على الحجاز عام ١٩٢٦ أفشل هذه الخطط وخلق خصومة شخصية بين ابن سعود والملك فؤاد حالت دون اعتراف مصر بالدولة السعودية في حياة فؤاد[٤٤]. وكان الرمز الذي يشير إلى الحق المصري في السيادة على الأماكن المقدسة هو "المحمل" الذي كانت تنقل فيه كل عام إلى الحجاز خلال موسم الحج "الكسوة" التي تغطى بها الكعبة. وكان هناك تعبير سياسي آخر ظاهر يشير إلى حق الهيمنة المصري، هو الحراسة العسكرية التي كانت ترافق المحمل.

---

٤٢ ـ بخصوص شخص الظواهري، راجع : دودج، ص ١٤٨ – ١٥١ ؛ وكريسيليوس، ص ٣٠٦ – ٣١٩؛ ولمكة، ص ٧٥ – ٩٨ ؛ والسعدي، ص ١١٩ – ١٣٠؛ وعمر رضا كحالة : معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٥ مجلداً، دمشق ١٩٥٦، المجلد التاسع، ص ٣٠.

٤٣ ـ بخصوص النشاطات الدبلوماسية التي بادرت إليها مصر لتحقيق هذا الهدف، قارن : ***Martin Kramer: "Shykh Maraghi's Mission to the Higaz 1925" in: AA516.***

٤٤ ـ بخصوص الخلاف حول الخلافة والخصومة بين ابن سعود وفؤاد، قارن : ***Ellie Kedourie: "Egypt and the Califa", in: The Chatham House Version and other Middle Eastern Studies, London 1970; Hamid Enayat: Modern Islamic Political Thought, London 1982.***

علاوة على ذلك كانت الفرقة الموسيقية التي ترافق الجنود والاحتفالات التي تقام عند وصول المحمل إلى الحجاز لا تثير اهتماماً شعبياً واسع النطاق وحسب وإنما كانت تمس أيضاً المشاعر الدينية للوهابيين. وعندما هاجم "إخوان" وهابيون في يونيو / حزيران ١٩٢٦ قافلة المحمل المصرية ازدادت حدة الخلاف بين البلدين[٤٥]. وكان رد قيادة الأزهر على هذا النزاع المتصاعد أنها راحت تمارس ضغطاً على أنصار الوهابية في الجامعة. ويصف القصيمي في كتاباته اللاحقة إجراءات تأديبية ضد أولئك المنتسبين إلى الجامعة الذين رفضوا تلبية دعوة الأزهر إلى مقاطعة الحج عام ١٩٢٧، ويقول إن العميد اللاحق الظواهري هدد خريجي الجامعة، الذين رفضوا المقاطعة، بحرمانهم من العمل ونال من حقهم في المشاركة في بعثات الدعوة إلى الخارج (إلى الصين وأثيوبيا)[٤٦].

في هذا الجو الذي تميز بخصومات متواصلة بين الأزهريين وبمظاهرات كثيرة عبر فيها طلاب الجامعة عن احتجاجهم على الظروف السياسية السائدة في مصر وعلى دور الجامعة في الحياة السياسية المصرية، أنهى القصيمي دراسته الجامعية التي استمرت أربع سنوات. وعلى الرغم من أنه هو نفسه لا يتحدث عن فترة دراسته الأزهرية إلا باقتضاب شديد واستهجان فمن المرجح أن هذا الجو كان له تأثير حاسم على الطالب الشاب، القصيمي. إذ سرعان ما اتضح أنه غير راض عما يجري وأنه غير قادر على التكيف مع الظروف السائدة. ولذلك لجأ إلى وسائل خاصة للتعبير عن انتقاده.

في حوالي عام ١٩٣٠ اتخذ القصيمي موقفاً في الخلاف الحاد الذي نشب بين الدوائر المؤيدة للوهابيين في الأزهر – والتي كان القصيمي محسوباً عليها بسبب منشأه وبسبب سيرة حياته حتى ذاك الحين – وبين قيادة الجامعة، وذلك في بداية تولي الظواهري منصب العميد. كان الظواهري، بسبب علاقات عائلية، على صلة بالمدرسة الصوفية التابعة للشيخ أحمد البدوي في طنطا[٤٧]. وعند توليه منصب العميد أخذت الجامعة تتبنى خطاً ودياً تجاه التصوف مما لقي انتقاداً عنيفاً لدى الحركة السلفية حول رشيد رضا ولدى أنصار الوهابية.

---

٤٥ ـــ بخصوص المحمل والاحتفالات الدينية المرتبطة به، قارن: ***E.W.Lane : Manners and Customs of the Modern Egyptians, reprint London 1981, p. 431ff.***

٤٦ ـــ قارن القصيمي : الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم، القاهرة ١٩٣٤، ص ١٤ وما يليها.

٤٧ ـــ لا بل إن الظواهري حوّل بيت أهله في طنطا إلى مركز لالتقاء أتباع هذه المدرسة ؛ قارن بهذا الخصوص: بوبر غ، ص ١٥٥ وما يليها.

وكـــانت الأبواق الدعائية للطرفين المتخاصمين هي مجلة رشيد رضا "المنار" ومجلة الأزهر "نور الإسلام" التي أسست بعد وقت قصير من تولي الظواهري منصبه[٤٨].

كـــان الأزهـــر مـــنذ القرن السادس عشر يعتبر مركزاً للصوفية وأرضاً تعكس تديّن الشـــعب المصري. ويعود كثير من الفضل في الدور الذي لعبه العلماء كوسيط بين الشعب والحكـــام إلى أن بعض العلماء كانوا أعضاء قياديين في المدارس الصوفية الكبيرة. ومما يدل أيضـــاً عـــلى أهمية التصوف آنذاك أنه تم في نـــهاية القرن التاسع عشر اعتماد يوم جمعة لـــتكريم مؤسس المدرسة الصوفية أحمد البدوي، ذي الشعبية الواسعة، رسمياً في الأزهر[٤٩]. إلا أن هذه العلاقة مع الصوفية وقبول زيارة المقامات (قبور الأولياء) تخالف في أعين النقاد الوهـــابيين والسلفيين مخالفة حادة روح التوحيد الإسلامي. ذلك أن الوهابيين وأنصارهم يعتـــبرون جميـــع أشكال تكريم القديسين وتعمير القبور تجديداً غير جائز من وجهة النظر الديـــنية (بدعة) وانتهاكاً صارخاً لوحدانية الله المطلقة، وبالتالي وقوعاً في الشرك. هذا النقد الإســـلامي الداخلي، الذي يعود في الدرجة الأولى إلى المدرسة الشرعية المتشددة، مدرسة أحمـــد بـــن حنـــبل (المتوفي عام ٥٥٨ هـــ) والذي اكتسب ديناميكية جديدة في النقاش الحديـــث عن طريق إحياء مؤلفات الفقيه ابن تيمية (المتوفي عام ١٣٢٨)، استعر آنذاك في جامعة الأزهر بأقصى درجات الحدة.

وكـــان محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ – ١٧٩٢) مؤسس الحركة الوهابية المسماة باسمه قد صاغ المفاهيم الدينية التي يتهم الوهابيون والكتّاب المؤيدون لهم استناداً إليها أتباع المذاهـــب الـــتي تجيز تقديس القبور والأولياء بأنهم ينتهكون الواجب الأول لكل مسلم ألا وهـــو الإيمـــان بوحدانية الله. وكان ابن عبد الوهاب قد برر مطالبته ببراهين أخرى على الإيمـــان، تتعدى، مجرد الإقرار الشكلي بالعقيدة، عن طريق التمييز بن نوعين من التوحيد همـــا: توحيـــد الربوبية وتوحيد الألوهية. الربوبية مشتقة من "رب" (سيد) وتعني الإقرار بســـيادة الإلـــه الواحد القدير. والألوهية مشتقة من إله واستعملها محمد بن عبد الوهاب مـــرادفاً لكلمة "عبادة" وتتضمن بالتالي الإقرار بوحدانية الإله عن طريق عبادته (خدمته).

---

٤٨ ـــ صـــدرت مجلة " نور الإسلام " لأول مرة عام ١٩٣٠.وفي عام ١٩٣٦، بعد استقالة الظواهري من منصب العميد، تم تغيير اسمها إلى " مجلة الأزهر". قارن: إكـــل، ص ٣٥٧ وما يليها.

٤٩ ـــ قارن : دودج، ص ١٣٦. بخصوص العلاقة بين الصوفية والأزهر، انظر : *P.M. Holt: Political and Social Change in Modern Egypt, London 1968.*

وبينما يعتبر توحيد الربوبية، حسب هذا التمييز، عنصراً سلبياً تماماً في عقيدة التوحيد ولا يتضمن سوى الاعتراف بالله كخالق قدير ومسيّر لكل ما يجري، فإن توحيد الألوهية هو العنصر الإيجابي الذي يطبق المؤمن بواسطته إيمانه بوحدانية الخالق عن طريق ما يقوم به من تصرفات. وبذلك فإن تطبيق توحيد الألوهية هو وحده، حسب رأي ابن عبد الوهاب، الذي يميز المؤمن عن الكافر[٥٠].

وفي هذا الإطار يدين الوهابيون بشكل خاص تكريم كبار المتصوفين وأصحاب الطرق عند قبورهم، وهذا أمر منتشر على نطاق واسع في الإسلام السني أيضاً، وزيارة ضريح رجل صالح وخاصة تكريماً له في عيد ميلاده، وطلبات الشفاعة عند الله (التوسل، الاستغاثة) التي توضع هناك عند الصالحين والأولياء، ويعتبرون كل هذه الأمور مخالفة لتوحيد الألوهية لأنها تتناقض تناقضاً مباشراً مع الخدمة الإيجابية لله وحده.

وكان بين العلماء البارزين في الأزهر آنذاك الشيخ يوسف الدجوي (١٨٧٠ – ١٩٤٦)[٥١] الذي لمع بشكل خاص في دفاعه عن شعائر تكريم الأولياء الصالحين ضد الهجمات الوهابية وفي تبريرها دينياً. وقدم حجته على ذلك في إطار النظام المفهومي الذي عرضناه أعلاه باقتضاب وهو نظام التوحيدين. وتركز اهتمامه بالدرجة الأولى على دحض التهمة الوهابية بأن "المتوسلين" (الذين يطلبون الشفاعة) مشركون لأنهم بتكريمهم للرجال الصالحين يقبلون بوجود شركاء لله أنداد له. واعتمد في حجته على أن المشركين الحقيقيين يمنحون أربابهم صفات الخالق ولذلك فهم يخرقون مبدأ توحيد الربوبية. أما الذين يزورون القبور ويطلبون الشفاعة فهم لا يعتبرون الأولياء الذين يكرمونهم أنداداً لله ولا ينسبون لهم القدرة على الخلق، وبذلك فإن تصرفاتهم لا تناقض إطلاقاً توحيد الربوبية.

كما يرى الدجوي أن توحيد الألوهية، أي الالتزام بعبادة الله وحده، لا يخالفها زيارة قبور الصالحين. فالتوسل (طلب الشفاعة) هو، حسب رأيه ليس عبادة لأن الشخص الذي يطلب الشفاعة لا يوجه طلبه إلى الميت وإنما إلى الله. وهدف الطلب هو التدخل عند الله (وسيلة) وليس تأليه الشخص المقصود. وبذلك فإن توحيد الألوهية لا ينتهك لأن المتوسل

---

٥٠ ــ بخصوص حجج محمد ابن عبد الوهاب انظر : بسكس، ص ١٩-٣٣، استناداً إلى محمد بن عبد الوهاب : كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، بيروت، بدون تاريخ.

٥١ ــ بخصوص شخص الدجوي، انظر كحالة، ١٢، ص ٢٧٢؛ وزيركلي : الأعلام، ٨، ص ٢١٦. لعب الدجوي أيضاً دوراً مركزياً في نقاش الخلافة وفي نبذ علي عبد الرزاق.

ينطلق في تصرفه من إيمانه بالسببية التي تنطلق في الأساس من القدرة الإلهية. وطلب الشفاعة عند القبر ما هو إلا رغبة في تسبب الشيء وليس رجاء من أجل خلقه. وعندما يطلب المؤمن الشفاعة عند رجل صالح أو شهيد مقرب من الله فهو يقترب بذلك من الله أيضاً. أما الذي يلبي طلب المتوسل من الصالح أن يشفع له عند الله فهو في النهاية الله وحده. ولذلك يجب اعتبار شكل العبادة مسألة ثانوية. وحسب الدجوي لا يعد مشركاً إلا من ينكر عامداً متعمداً قدرة الله[٥٢].

يتضمن أول كتاب للقصيمي، "البروق النجدية في اكتساح الظلمات الدجوية" عام ١٩٣١، نقاشاً مستفيضاً لحجج الدجوي. وهذا الكتاب متأثر جداً، أسلوباً ومضموناً، بدراسة القصيمي في الأزهر ومكتوب بصيغة المقالة الدينية. فبعد تعريف كلمتي "توسل" و "وسيلة" من ناحية المعنى والاشتقاق اللغوي يعدد القصيمي الأشكال المسموحة من طلب الشفاعة، ومنها على سبيل المثال : التوسل مع ذكر اسم الله وصفاته (التوسل بأسمائه وصفاته)، والتوسل مع تمجيد الله (التسبيح)، وأشكال الصلاة المقبولة، وذكر الأعمال الصالحة (التوسل بذكر الأعمال الصالحة السالفة)، و"دعاء الصالحين"، والتوسل بواسطة القرآن والصدقة. أما الجزء الأكبر من الكتاب فيتألف من عرض تفصيلي للأشكال الممنوعة من التوسل بواسطة استشهادات من القرآن والحديث وبتقديم "أدلة عقلية" ضد السماح بالتضرع إلى الأموات. وأخيراً ينقض القصيمي حجج الدجوي بعرض مواقف علماء حنابلة مثل ابن قدامة (المتوفي عام ١٢٢٣) والشوكاني (المتوفي ١٨٣٤/ ١٨٣٥) وتلميذ ابن تيمية ابن القيم (١٢٩٢ —١٣٥٠).

بعد أن أدى هذا الكتاب إلى رد فعل قاس جداً لدى قيادة الأزهر التي فصلت القصيمي عام ١٩٣١ من الجامعة ركز القصيمي في الأعوام اللاحقة انتقاده على علاقة أزهريين قياديين بالصوفية والتدين العامي وكتب كتابين طور فيهما هجومه السابق على العلماء وتطرف به إلى أقصى الحدود. ففي كتاب "شيوخ الأزهر والزيارة في الإسلام" (القاهرة ١٩٣١ —١٩٣٢) وكتاب "الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم" (القاهرة

---

٥٢ — نشر الدجوي وجهات نظره في مقالات عدة نذكر منها : "التوسل وجهالة الوهابيين" في "نور الإسلام" (٢/ ١٩٣١) ؛ و "التوسل والاستغاثة" في "نور الإسلام" (نفس العدد)؛ و "توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية " في : "نور الإسلام" (٤/ ١٩٣).

١٩٣٤) تـبنى القصـيمي المواقف الوهابية بصورة أكثر قطعية من السابق واعتمد بصورة أوثق على حجج محمد بن عبد الوهاب.

انصـب انـتقاد القصـيمي عـلى أن شخصيات قيادية في الأزهر، مثل الظواهري والدجـوي، يـبررون ممارسـات دينية مخالفة في نظره لمبادئ أساسية في الإسلام. ويتهم الدجوي بأنه عرّف كلمة "الرب"، التي تحتل مكاناً مركزياً في محاججته، بشكل ضيق جدا مـن ناحيـة المعنى اللغوي. فكلمة "رب" في القرآن لا تعني فقط القدرة على الخلق وإنما تطلق أيضاً على أشخاص لديهم صفات خارقة يوضعون إلى جانب الله(٥٣).

وبـناء على ذلك من الخطأ التمييز بين المشركين والمتوسلين. ولو اعتمدنا معايير التمييز التي يضعها الدجوي لأعدنا الاعتبار، هكذا يقول القصيمي، لعبدة الأصنام قبل الإسلام(٥٤).

ويشبه القصيمي تأويل الدجوي للتوحيدين، كوحدة ثنائية يلعب فيها توحيد الربانية الـدور الحاسم بالعقائد المسيحية ويتهمه بأنه اقتدى في أفكاره بفكرة التثليث المسيحية(٥٥). أمـا القصيمي فيعتبر التوحيدين، مستنداً إلى محمد بن عبد الوهاب، مبدأين منفصلين يجب أن يـتحقق كلاهما لكي يعتبر الشخص مسلماً، وبناء على ذلك فحتى الذي يؤيد شكلاً للعبادة منحرفاً عن هذا الخط يجب اعتباره مشركاً أيضاً(٥٦).

يـتحدث القصـيمي أيضاً عن عدة نظريات تآمرية ويزعم بأن الدجوي متورط في نشـاطات سرية ضد نظام الحكم السعودي تحاول " عناصر معادية " عن طريقها التغلغل في الشـرق الأوسط بأسره عبر النفوذ الذي يتمتع به العلماء. فضلاً عن ذلك فإن الدجوي هـو في الحقيقـة من أتباع الإسلام الزيدي وهو يعمل لصالح مؤامرة شيعية ضد الوهابيين وضـد ابـن سعود. وانسجاماً مع هذه الطريقة في المحاججة يوجه القصيمي تهمة أخرى

---

٥٣ ــ انظـر القصيمي : الفصل الحاسم، ص ٣٣. يستند القصيمي هنا بصورة خاصة إلى الآية التاسعة من سـورة الـتوبة : " اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم ... ". بشأن الآيات الأخرى التي استعملها كل طرف لدحض حجة الطرف الآخر، راجع : بوبرغ، ص ١٦٥ وما يليها.

٥٤ ــ القصيمي : الفصل الحاسم، ص ٧٣.

٥٥ ــ القصيمي، ص ٦٧

٥٦ ــ القصيمي، ص ٣٥

تقـــول بــأن علماء جامعة الأزهر كانوا متورطين في التمرد الذي حدث عام ١٩٣٢ في الحجاز ضد الحاكم السعودي[٥٧].

كـــان مضمون كتاب "البروق النجدية ..." قد أثار غضب علماء الأزهر المحافظين. فإلى جانب النقد الحذر الذي وجهه القصيمي في هذا الكتاب إلى ممارساتهم الدينية لا شك في أنهـــم اعتـــبروا مـــا حدث وقاحة لا مثيل لها، وهو أن يتجرأ طالب شاب أجنبي على مهاجمـــة عضو في "هيئة كبار العلماء"، وهي أعلى هيئة في جامعة الأزهر. ومما لم يكن في وســـعهم قبوله إطلاقـــاً أن هـــذا الطالب لم يتورع، فضلاً عن ذلك، عن توجيه شتائم وإهانات شخصية للدجوي[٥٨] الذي كان ضريراً بسبب إصابته بمرض الجدري في طفولته ـــ مـــا علينا إلا أن نقرأ عنوان الكتاب: "البروق النجدية في اكتساح الظلمات الدجوية". ولذلـــك لجـــأت الجامعة إلى الإجراءات التأديبية وفصلت القصيمي عام ١٩٣٢ رسمياً من الجامعـــة. وعن هذا القرار كتبت مجلة جامعة الأزهر "نور الإسلام" ما يلي: "صدر كتاب ينســـب إلى طالب من نجد في جامعة الأزهر. ويوجد في الكتاب شتائم وإهانات موجهة إلى أســـتاذ مـــن هيـــئة كبار العلماء. وعلى إثر ذلك كلفت هيئة المدرسين أحد الأساتذة بإجراء تحقيق ضد الطالب في ما تضمنه الكتاب من افتراءات وشتائم. وقام الأستاذ بتقديم نـــتائج تحقيقه إلى مجلس إدارة الأزهر. وهكذا اتخذ المجلس في جلسته المنعقدة في ١٣ مارس ١٩٣٢ قراراً بفصل الطالب من الانتساب إلى الأزهر"[٥٩].

---

٥٧ ـــ القصـــيمي، ص ١٥ ومـــا يليها وص ١٧٦ وما يليها. لا بل إن القصيمي يتحدث عن زيارة قائد الـــتمرد ابن رفادة للدجوي. بشأن هذه الاتهامات راجع أيضاً : بوبرغ، ص ١٦٨ وما يليها. وبخصوص تمرد ابن رفـــادة راجـــع : ***Hafiz Wahba: Arabian Days, London 1964; Willlam: Ibn Sa'ud; Josef Kostler: The Making of Saudi Arabia. 1916 – 1936, Oxford 1993.***

إن حديـــث القصيمي عن نشاطات سرية لابن رفادة في مصر لها بعض الأساس التاريخي، إذ يذكر كوستينر أن ابن رفادة خطط نشاطاته ضد ابن سعود انطلاقاً من القاهرة وجند هناك حجازيين يعيشون في المنفى.

٥٨ ـــ هناك إهانات أخرى صاغها القصيمي أحياناً بعبارات تهكمية (حيث وصف الدجوي بأنه "أرسطو عصـــره " أو "خطيب البلاد المصرية وأفضل عالم في جميع الأزمان"، وأحياناً أخرى بشتائم مباشرة، مثل : "... انظـــر إلى جهـــل هـــذا الشيخ وإلى أسلوبه في التجهيل، وإلى ضلالة وأسلوبه في التضليل وإلى عجرفته الكاذبة المزيفة"؛ القصيمي : البروق النجدية، ص ٤٢ وما يليها.

٥٩ ـــ نور الإسلام، ١٣٥١هـــ (١٩٣١ – ١٩٣٢)، ص ٣٦٤.

ومن الممكن تفسير اللهجة الحادة التي استعملها القصيمي في كتابيه اللاحقين بأنها كانت تعبيرا عن المرارة التي شعر بها بسبب تلك المعاملة وتبريراً لموقفه ضد هذه الإجراءات.

تصادف فصل القصيمي مع ذروة الخلاف بين عميد الجامعة الظواهري وخصومه. فبعد أن ثبت الظواهري مركزه حصلت في الأزهر موجة من التسريح والفصل شملت أكثر من ٧٠ عالماً وطالباً[٦٠]. وفي الوقت نفسه أدت عمليات التطهير هذه إلى تكاتف خصوم الظواهري بمختلف ألوانهم. وهذا يعني بالنسبة للقصيمي أنه لم يكن وحيداً في المعركة و لم يصبح معزولاً على الرغم من فقدانه منحته الدراسية ومأواه في الوسط العام الإسلامي المصري، لا بل وعلى الرغم من أن رفيقيه السابقين ابن راشد وابن يابس كانا قد تخليا عنه[٦١].

هناك دلائل على أن القصيمي كانت له منذ أيام الدراسة اتصالات مع الدوائر المؤيدة للوهابية في أوساط السلفية المصرية وبالتالي مع رشيد رضا. ومن هذه الأدلة أن كتابه الأول صدر عن دار النشر التي تصدر عنها مجلة رشيد رضا "المنار". وعندما فصل من الجامعة بعد صدور "البروق النجدية" وقف رشيد رضا إلى جانبه. ونشر صاحب "المنار" في سبتمبر / أيلول ١٩٣٢ مراجعة للكتاب[٦٢] عرض فيها مرة أخرى حجج القصيمي حول الحكم على التوسل ورفض بدوره مقولات الدجوي. وبخصوص الفصل من الجامعة وجه رضا تمماً بالغة للدجوي والشيوخ الآخرين في الهيئة العليا. وقال أن القصيمي اكتسح في الحقيقة هؤلاء العلماء بمعرفته الواسعة وأخجلهم. ويقال بأن الدجوي

---

٦٠ ـــ قارن: لمكه، ص ٩٠ وما يليها.

٦١ ـــ في حديث مع القصيمي بتاريخ ٢١ مايو / أيار ١٩٩٣ قال إن ابن راشد وابن يابس لم يقفا إلى جانبه في خلافه مع الأزهر وأنهما قطعا الاتصال معه في وقت لاحق. ويؤكد عبد الحميد الغرابلي، وهو صديق طويل للقصيمي، أن علاقة القصيمي بابن راشد وابن يابس أصيبت بضرر بالغ بسبب فصل القصيمي من الأزهر. ويقول الغرابلي إن رفيقي القصيمي السابقين بقيا وهابيين مقتنعين لكنهما أكملا دراستهما في الأزهر. وليس هناك أي معلومات عن مصير ابن راشد. أما ابن يابس فقد بقي في مصر وانتقل بعد إنهاء دراسته إلى الإسكندرية – وعمل هناك خطيباً في أحد الجوامع وكان يتقاضى راتبا من المملكة العربية السعودية (مقابلة أجراها مؤلف هذا الكتاب مع عبد الحميد الغرابلي في ٢٣ مايو / أيار ١٩٩٣ في القاهرة). بشأن شخص الغرابلي انظر : الفصل الثالث الفقرة الثالثة. وفي عام ١٩٤٧ نشر ابن يابس انتقاداً حاداً لكتاب القصيمي: هذي هي الأغلال.

٦٢ ـــ رشيد رضا : " البروق النجدية " في : المنار ١٩٣٢ ص ٣٠٨ – ٣١٥.

استبعد على إثر ذلك أن يكون مؤلف الكتاب طالب وأعرب عن ثقته بأن مؤلفه هو صاحب المنار(٦٣). ولكي ينتقم الدجوي من القصيمي تدخل لدى الجهات الحكومية المختصة لكي تخضع الكتاب للرقابة. وعندما رفض طلبه بحجة أن الكتاب يتبنى مذهباً متشدداً لا أكثر، حاول الدجوي إقناع القصيمي ببيعه حقوق النشر ووعده بمساعدته على الحصول خلال وقت قصير على شهادة جامعية علمية. إلا أن القصيمي رفض هذا الطلب وأجاب بأنه يسعى إلى تحصيل العلم إرضاء لله لا من أجل الحصول على شهادة جامعية. وبعد ذلك استعمل الدجوي سلطاته لإحالة القصيمي إلى المجلس التأديبي(٦٤).

انعكست الضجة التي أحدثتها هذه القضية في أوساط الرأي العام سلبياً على الجامعة نفسها وأكسبت القصيمي شعبية في أوساط حركات التجديد الإسلامية التي تنتقد الأزهر. ويبدو أن المحاولات التي قامت بها قيادة الأزهر لفرض إجراءات رقابية ضد الكتاب الأول كان لها تأثير دعائي لصالح أفكار القصيمي. وبالفعل فإن الكتابين اللذين نشرهما بعد تركه الجامعة لقيا رواجا شديدا لدى القراء المصريين(٦٥). وأخيراً ساهم الدعم الذي لقيه من رشيد رضا، مع ما أبدته السلفية من تعاطف مع الحركة الوهابية في مصر، في أن القصيمي، مع ما نشره من كتب لاحقة، أصبح في عقد الثلاثينات بكامله يحتل مكاناً مركزياً في النقاش الإسلامي الداخلي.

٦٣ ــ رشيد رضا، المرجع السابق، ص ٣٠٨. وفي هذا السياق يوجه رضا للدجوي ضربة جانبية شخصية: فالقول بأنه هو نفسه، أي رشيد رضا، قد ألّف البروق النجدية يشير إلى أن الدجوي لم يقرأ أبداً كتابات رضا. إذ أنه يكتب بأسلوب مختلف تماماً. فضلاً عن ذلك فهو يستطيع التعبير عن أفكاره بنفسه ولا يحتاج إلى التخفي وراء اسم آخر.

٦٤ ــ نشرت " نور الإسلام " في عدد أكتوبر / تشرين الأول ردتاً على التهامات رضا أكدت فيه صحة قرار الفصل من الجامعة ورفضت التهم الموجهة إلى الدجوي. نور الإسلام (١٩٣١/ ٣٢) ص ٣٦٤.

٦٥ ــ في حديث مع القصيمي في ١٧ مارس / آذار ١٩٩٥ قال إن " شيوخ الأزهر " عام ١٩٣٢ كان الكتاب الوحيد الذي جلب له مورداً استطاع العيش منه فترة من الزمن.

الفصل الثاني

الداعية الأول للوهابية في مصر.

منشورات القصيمي في الثلاثينات

بدأ القصيمي سيرته الأدبية في وقت بلغ فيه التمايز والتأقطب الأيديولوجي أشده. إذ شـــهد في القاهرة ، وهو رجل شاب في العشرين من عمره ، جميع التيارات الأيديولوجية داخـــل الحياة العامة الإسلامية. وقبل أن نعرض كيف جرى اتصال القصيمي في الأعوام الـــتالية بأغـــلب هـــذه التيارات وكيف كان يقع غالباً في نزاع معها، يجب أن نذكر هنا باختصـــار الـــتطورات الأيديولوجية التي حدثت عام ١٩٣٠ والتي كانت مهمة بالنسبة للقصيمي:

منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر أدى الدخول الاستعماري الأوروبي إلى ظهور اتجاهـــات إصلاحية ترمي جميعها إلى أن تكوّن على الصعيد الثقافي صورة عصرية للعالم وتصيغها بمفاهيم إسلامية. وكانت غالبية الدعوات الإصلاحية تنطلق من الفرضية القائلة بـــأن القيم التي تعد عموماً القاعدة التي يقوم عليها التفوق السياسي الأوروبي ــ وعلى رأســـها: العقلانية والعلمية وروح المجازفة ــ يمكن أيضاً اشتقاقها من الدين الإسلامي. وتـــبعاً لذلـــك فـــإن جوهر الإسلام لا يختلف عن جوهر العقلانية الحديثة. وكان جزء أساســـي مـــن الجهود الفكرية التي بذلها المجددون الإسلاميون الملتفون حول محمد عبده ينصـــب على كشف هذا الجوهر وتعريف "الإسلام الحقيقي" كدين عقلاني من الطراز الـــرفيع. وحـــدث هـــذا عن طريق عودة مثالية – لا تاريخية إلى العصر الذهبي للتاريخ الإســـلامي، إلى الأجيـــال الأولى للأمـــة. وكان في وسع الصورة المثالية لـــ "السلف

الصـــالح"، الـــتي تشتق منها الحركة السلفية اسمها وبرنامجها، أن تصبح مصدراً سياسياً أيديولوجيــاً لمختلف التصورات التنظيمية للمجتمع لكنها استعملت في بادىء الأمـــر كوسيلة لترجمة الظواهر العالمية الحديثة في سياق ثقافي خاص بالمجتمع الإسلامي.

وفي أواخـــر القـــرن الماضي ومطلع القرن الحالي سلك الورثة الفكريون لمحمد عبده طـــرقاً متعاكســـة تمامـــاً أدت إلى الخروج من التركيب التوفيقي التي كانت تسعى إليه النقاشات الإسلامية الأوروبية. ويعلل راينهارد شولتسه الصعوبات التي واجهها المثقفون المســـلمون لـــدى محاولة التوفيق بين الأدوات الأوروبية الحديثة وبين التقاليد السائدة في العـــالم الإســـلامي، بوجـــود "فـــخ استعماري" يتمثل في أن: الإدعاء الأوروبي المرافق للاســـتعمار بحـــق احتكار الحداثة قد أحدث انقطاعاً مع قابلية التجارب الثقافية للترجمة بحيـــث أن العـــالم الإسلامي لم يعد يوصف منذ أواخر القرن التاسع عشر إلا بأدوات المقارنة التاريخية. فلكي يحتفظ الأوروبيون بمقولة عدم القابلية للمقارنة قاسوا المجتمعات الإســـلامية دوماً وأبداً بالسؤال عن مدى ابتعادها عن المعايير الإسلامية المبكرة. بالمقابل أدى رد الفعـــل على هذه التجارب الاستعمارية في الشرق الأوسط إلى العمل على بناء الإســـلام بشـــكله الأصلي المثالي ليكون الثقل المعاكس للهوية الأوروبية. وبما أن عصر الاســـتعمار قـــد أدى، بذلـــك، إلى أن جميع أقوال المستعمرين تصنف دائماً إما تحت "الـــتغرب" (تبني أفكار وعادات الغرب) أو تحت "الأصولية"، فقد تشكل فصل حاد بين أولـــئك المـــثقفين الذين يعتمدون حصراً على الأفكار الأوروبية وبين المثقفين الآخرين الذين أخذوا يضيقون باستمرار مفهومهم للكلاسيكية الثقافية.(١)

تـــبنى بعـــض تلاميذ محمد عبده، مثل قاسم أمين (١٨٦٥ — ١٩٠٨) وعلي عبد الرازق في بادىء الأمر مواقف ليبرالية علمانية مع استعمال تعابير إسلامية وحصدوا لقاء ذلـــك انتقادات حادة من جانب المؤسسات الدينية المسيطرة ومن جانب ممثلي السلفية عـــلى حد سواء. ولقيت استياء مماثلاً المحاولات الرامية إلى إعادة النظر في تقييم المصادر الدينية باستعمال الوسائل الحديثة المعتمدة في النقد العلمي للنصوص الأدبية. ورداً على ذلـــك حـــرر كـــثير من الليبراليين لغتهم في التعبير عن تصوراتهم الاجتماعية كلياً من الخطـــاب الإســـلامي وأخذوا يبحثون عن حل للمشاكل التي يناقشونها عن طريق تبني

---

١ ــ شولتسه: تاريخ...، ص ١٤ وما يليها.

مفاهيم علمانية مثل الحرية والتقدم والوضعية العلمية. ولخص قاسم أمين عام ١٨٩٩ هذا التوجه إلى الخطاب الأوروبي والابتعاد عن الخطاب الإسلامي بالملاحظة القائلة بأن العلم وحده هو الذي يستطيع أن يشكل الأساس اللازم لمدينة متكاملة ومجتمع متطور. وبما أن الحضارة الإسلامية بلغت ذروتها قبل نشوء العلوم "الحقيقية" (أي العلوم الطبيعية الحديثة) فهي لا تصلح لأن تكون نموذجاً [٢].

وبعد أن كان علي عبد الرازق قد فصل تشكيل المجتمع الحديث والنظام السياسي عن شرط الخلافة، تقدم طه حسين خطوة أخرى إلى الأمام. في "مستقبل الثقافة في مصر" حرر الهوية الثقافية لمصر تحريراً كاملاً من عوامل التكوين الإسلامية وتوصل إلى النتيجة القائلة بأن مصر كانت على الدوام جزءاً من المنطقة الثقافية المتوسطية الأوروبية. وتبنى أيضاً وجهات نظر مشابهة عن الهوية الثقافية المشتركة بين الشرق الأوسط وأوروبا كل من محمد حسين هيكل (١٨٨٩ – ١٩٥٦) وأحمد لطفي السيد (١٨٧٢ – ١٩٦٢). وبصورة عامة فقد أصبحت، في العشرينات ومطلع الثلاثينات، العلمانية الليبرالية المعللة بهذه الطريقة ، والتي اعتمدت على الخطاب الأوروبي البحت و لم تولي الإسلام دوراً ذا أهمية ، الأيديولوجيا الغالبة لدى الطبقة السياسية القيادية ذات التوجه الليبرالي الوطني في مصر.

رداً على ذلك شدد أتباع الحركة السلفية، وعلى رأسهم رشيد رضا، من حدة خطابهم الإسلامي، وتبنوا بصورة متزايدة اتجاهاً أيديولوجياً يمكن أن نسميه "الحداثة الدفاعية"[٣]. على الصعيد النظري عبرت هذه الحداثة عن نفسها بتضييق دائرة "السلف الصالح" والتقاليد الإسلامية التي يقتدى بها. فعندما كان محمد عبده يتكلم عن "السلف" كان يعني ذلك بصورة عامة مؤسسي التقاليد المركزية في الفكر الإسلامي – من النبي حتى الغزالي. أما عند رشيد رضا فيقتصر هذا التعبير على الفترة التي عاش فيها النبي. وهو يرى أن الفترة الوحيدة التي كان يوجد فيها ، في أي وقت على الإطلاق،

---

٢ – قاسم أمين : المرأة الجديدة، القاهرة ١٨٩٩، ص ١٧٢. بخصوص شخص قاسم أمين راجع: حوراني، ص ١٦٤ – ١٧٠.

٣ – راجع: شولتسه، ص١٠٠.

إجماع حول الإسلام "الحقيقي" هي الفترة التي عاش فيها الجيل الأول من المسلمين الذين عاصروا محمد وعرفوه[٤].

إلا أن هذا النوع النخبوي من الخطاب الإسلامي سلب السلفية بصورة متزايدة تأثيرها العريض. وكانت عزلتها المتزايدة في الأوساط العامة العريضة، مرتبطة بهيمنة الأيديولوجيات العلمانية مثل القومية والاشتراكية والليبرالية ، سبباً هاماً في حدوث تقارب بين الوهابيين والسلفيين. فقد نجم عن هذا التقارب سلسلة من المزايا المفيدة لكلا الحركتين المجددتين، الوهابية والسلفية: "تمكنت السلفية من كسب صداقة الدولة الوهابية في نجد لجعل مفاهيمها الأخلاقية أقل تطرفاً؛ بالمقابل فتحت السلفية أوساطها للسياسة المؤيدة لابن سعود مما ساهم مساهمة كبيرة في إعادة اعتبار الوهابية في أوساط الرأي العام الإسلامي"[٥].

ومن ناحيته استفاد ابن سعود من دعم السلفية له في نزاعه مع "الأخوان" الثوريين الذين كانوا يتهمونه بأنه خرق المثل الوهابية بالسماح بإدخال التكنولوجيا الحديثة وبفرض ضرائب "غير إسلامية". وكانت القواسم المشتركة الأيديولوجية والسياسية بين الحركتين قد نشأت، كما شرحنا في الفصل السابق، من معاداتهما للاتجاه الإسلامي التقليدي الذي كان يمثله علماء الأزهر.

في هذه التشكيلة من النزاع بين التقليديين والحركات المجددة والليبراليين تدخل القصيمي في الثلاثينات بنشر عدد من المؤلفات. بعد فصله من الأزهر تابع انتقاده للعلماء التقليديين بضعة أعوام أخرى وانضم ، وخاصة في "الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم" ، إلى الائتلاف القائم بين سلفية رشيد رضا والإسلام الرسمي السعودي الوهابي. وفي عام ١٩٣٥ ، في الوقت الذي عزل فيه الظواهري من منصب عميد جامعة الأزهر وأعيد إليه المصلح مصطفى المراغي ، توقفت الجامعة عن أن تكون الهدف الرئيسي لانتقادات القصيمي.

ولا يعود السبب في استثناء القصيمي العميد الجديد من انتقاداته إلى اتجاهه الإصلاحي وحسب وإنما ربما أيضاً إلى العلاقات الخاصة بين المراغي والعائلة الملكية

---

٤ ــ رشيد رضا: محاورات المصلح والمقلّد، القاهرة ١٩٠٧، ص ٥٧.

٥ ــ راجع: *Schulze, Geschichte,S.96.*

السعودية. فقد أوفد المراغي عام ١٩٢٥ من قبل الملك فؤاد بمهمة دبلوماسية إلى الحجاز لكـــي يلعب، بعد استيلاء السعوديين على الأماكن المقدسة، دور الوسيط بين الهاشميين وابــن سعود ولكي يمثل أيضاً في الوقت نفسه الحقوق المصرية هناك. وفي التقرير الذي قدمـــه بعـــد ذلك للملك المصري وقف بكل وضوح ضد مطالب علي بن الحسين وإلى جانب النتائج الإيجابية لحكم ابن سعود(٦).

وبعـــد أن نشر القصيمي كتاباً عن تفسير الحديث(٧) سلط هجومه في بادىء الأمر على محمد حسين هيكل أشهر ممثلي الليبرالية المصرية. وكان هيكل قد نشر عام ١٩٣٥ كـــتاباً عن السيرة النبوية "حياة محمد". وذكر هيكل أن دافعه للكتابة في هذا الموضوع هـــو التصدي للهجمات التبشيرية ضد الدين الإسلامي عن طريق عرض السيرة الذاتية للـــنبي بصيغة يفهمها ويتقبلها القراء الحديثون. إلى جانب ذلك كان لهذا الكتاب هدف آخـــر، ذكـــره هيكـــل نفسه في المقدمة، وهو نقد الموقف الفكري الراكد للمسلمين المحـــافظين الذين اتهمهم بأنهم غير قادرين على تمثيل إسلام حيوي معاصر والدفاع عنه. وكان يرمي أيضاً إلى إضعاف المحافظين، سياسياً، المتحالفين مع الشيوخ المسيطرين على الأزهـــر. علاوة على ذلك أدى ظهور حركات جماهيرية ذات توجه إسلامي إلى خشية الليبرالية السياسية من أن تفقد قاعدتها الجماهيرية ودعمها في أوساط الرأي العام.

وكـــان هيكـــل قد قرر في عام ١٩٣٢ كتابة "حياة محمد" ونشر هذه الدراسة في بـــادىء الأمـــر في سلســـلة من المقالات في الملحق الأدبي الأسبوعي للصحيفة الليبرالية "السياســـة" الـــتي كان يلعب دوراً مهماً في تحريرها. وكان لهذا القرار أسباب سياسية محـــددة: كـــان الملك فؤاد قد نجح في أواخر العشرينات – عن طريق القضاء على نفوذ الأحـــزاب الوطنية الليبرالية في البرلمان، وتعيين إسماعيل صدقي الموالي له رئيساً للوزراء، وإجـــراء تعديـــلات دســـتورية وإصدار قوانين انتخابية جديدة – في إقامة نظام "شبه دكتاتوري". وكان صدقي وفؤاد حريصين جداً على الحصول على دعم الأزهر.

---

٦ ــ راجع كرامر : **Kramer: " Shaykh Maraghi Mission, p. 131f**

يشـــير كرامر إلى أن المراغي فقد ثقة الملك المصري ولذلك لم يكلفه بقيادة الوفد المصري إلى مؤتمر الخلافة في مكة عام ١٩٢٦،لكنه لا يذكر شيئاً عن رأي الجانب السعودي بدور المراغي.

٧ ــ مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها، القاهرة ١٩٣٤.

وقـــدم لهما عميد الأزهر الظواهري هذا الدعم بأن فرض خلال توليه هذا المنصب عقوبـــات تأديبية على العلماء الذين كانوا على اتصال بجريدة السياسة. وفي هذا الوضع كـــانت الأنباء التي تحدثت عن نشاطات هدامة مزعومة يقوم بـــها مبشرون مسيحيون في مصر فرصة مؤاتية لكي يقدم هيكل للرأي العام حزبه الليبرالي المحافظ كمدافع حقيقي عـــن المصالح الإسلامية المصرية ولكي يتهم علماء الأزهر بأنهم غير قادرين على التصدي للنشاطات التبشيرية.

ولكـــي يحـــافظ هيكل على علاقته بقاعدة عريضة من القراء اضطر إلى تغليف أفكار العلمية الوضعية بتعابير إسلامية وتحقيق نوع من المصالحة بينها وبين التصورات الإسلامية.

أمـــا فيما يتعلق بمضمون السيرة النبوية التي كتبـــها هيكل فهو يسعى إلى عرضها بطـــريقة تتـــبع المعايير الموضوعية في كتابة التاريخ. فهو بوضعه محمد كإنسان في مركز الأحـــداث يحاول تخليص سيرة حياته من التزيينات التي أضافتها إليها الحكايات والتقاليد الشعبية. وهذه الطريقة جعلت هيكل يقترب فعلاً من الكتّاب السلفيين. إلا أن هيكل، عـــلى عكس السلفيين، لم يكن يعلق أي أهمية على التوفيق بين العقل والوحي وبشكل يخضـــع فيـــه العقـــل للوحي عند الضرورة. بل إن ما كان يهمه هو دعم القيم العلمية الوضـــعية عـــن طريق عقلنة الإسلام. وتبعاً إلى ذلك نظر إلى العصر الإسلامي الأول بمنظار يسمح له بتفسير جميع النصوص القرآنية بطرق العلوم الحديثة في عصره.

تركز انتقاد القصيمي لهيكل ، بصورة خاصة، على هذه الطريقة في التفسير واعتمد عـــلى حرفية النصوص القرآنية. ويتضمن الجزء الأكبر من كتابه "نقد كتاب حياة محمد لهيكـــل"[٨] ، في المقام الأول، هجوماً على تفسير هيكل للمعجزات النبوية. وبصورة عامة يتهم القصيمي هيكل بأنه ينكر أن يكون لمحمد القدرة على صنع المعجزات ثم يعدد بـــدوره بالتفصـــيل معجزات النبي ويقدم أدلة على ذلك من القرآن والحديث[٩]. وكان أشد الانتقاد موجهاً إلى المثالين اللذين اختارهما هيكل نفسه لإيضاح موقفه من الظواهر الإعجازية وهما : الإسراء والمعراج و "شق صدر" محمد.

---

٨ ـــ نقـــد كـــتاب حياة محمد لهيكل، القاهرة ١٣٥٤ هـــ (١٩٣٥). وكان القصيمي قد نشر هذا الكتاب قبل ذلك، على التوازي مع هيكل، في سلسلة من المقالات في مجلة الكوكب الغراء.

٩ ـــ القصيمي : نقد..،ص ٢٢ – ٣٥.

لا يعترف هيكل إلا بمعجزة وحيدة هي نزول القرآن على محمد. فالله جعل القرآن المعجزة الكاملة. ولأن محمداً آخر الأنبياء لم يكن بحاجة إلى معجزات خارج القرآن. وهو يرى أن معظم المعجزات نابعة من حاجة الرواة اللاحقين إلى تعزيز رسالة محمد بحكايات إعجازية. أما في حالة محمد فقد كان وجوده الإنساني النموذجي كافياً للتعبير عن رسالته بحيث لم يكن في حاجة ، كغيره من الأنبياء الذين سبقوه ، إلى الاعتماد على المعجزات كبرهان على رسالته. وفيما يتعلق بشق صدر محمد يعتمد هيكل في حججه ضد طابعه الإعجازي على أن سنة الله لا تعرف الاستثناء وأن جميع الأحاديث التي تتناقض مع رسالة القرآن العقلانية يجب رفضها.

يرد القصيمي على ذلك بأن شق صدر محمد لا يتناقض مع طبيعته الإنسانية. ويتبع أسلوباً "عصرياً " جداً في المحاججة بأن يشير إلى أن "معجزات" الجراحة الحديثة تثبت هذه الإمكانية بصورة قاطعة. وإذا ما كان أي جراح قادراً على شق جسم الإنسان فلماذا يتعذر هذا على الله وملائكته؟ إضافة إلى ذلك يقع هيكل في خطأ منطقي عندما يقبل ظهور المعجزات مع أنبياء سابقين وينفي ظهورها مع محمد. ويشير القصيمي إلى أنه لا يستطيع أن يفهم لماذا لا تتناقض معجزات المسيح مع العقل ، بينما تتناقض معه معجزات محمد. وإذا ما كانت سنة الله تسمح بمعجزات لدى الأنبياء السابقين، فإنها يجب أن تسمح بوجود معجزات لدى محمد أيضاً. بل بالعكس فإن حرمان خاتم الأنبياء من المعجزات سيعني خرقاً لهذه السنة[١٠].

أما الأحداث الإعجازية الأخرى في حياة النبي ، والتي لا يريد هيكل التخلي عنها لأنها تحتل أهمية كبيرة في اعتقاد غالبية المسلمين ، فينظر إليها بمنظار علمي عقلاني صارم. فيما يتعلق بصعود محمد إلى السماء فهو يشبه الروح البشرية بطاقة التيار الكهربائي ويحاول توضيح عملية صعود روح محمد إلى السماء بواسطة علم النفس الحديث وخاصة انتقال الخواطر والنوم السحري. وهذا يعني أن الصعود إلى السماء لم يكن جسدياً وإنما صعوداً روحياً. ثم يقول أن العلم الحديث يعرف أمواج الراديو والقوى المغناطيسية التي تثبتها التجربة ولكنها لا ترى بالعين. وبذلك يمكن توضيح صعود روح

---

١٠ ـــ القصيمي : نقد.. ص ٤٠ وما يليها.

محمد التي لا ترى بالعين إلى السماء بواسطة المعارف العلمية. وعندما يتجاوز هيكل هذه التفسيرات العقلانية ويتحدث عن علاقة محمد مع الله يستعمل غالباً تعابير صوفية. ولكي يصف هذه العلاقة ويربطها في الوقت نفسه مع المقولات الروحانية والتيوسوفيا (تفسير كل شيء دينياً)، كما كان دارجاً على نطاق عالمي في عصره، يتبنى التعبير الصوفي، المشبوه جداً في دوائر حركات التجديد الإسلامية، وهو "وحدة الوجود".

لاقى قيام هيكل بربط معجزات النبي بالمفاهيم الصوفية معارضة شديدة لدى القصيمي أكثر من جميع حججه الأخرى. فهو يرفض أولاً مفهوم وحدة الوجود بالحجة اللاهوتية القائلة بأن وحدة الوجود تعني أن الخالق ومخلوقاته واحد. وهذا يعني بدوره تشبيه الله بالآلهة المتعددة التي كانت موجودة في الجاهلية. ثم أن قول هيكل بوحدة روح محمد مع الكون كله يتناقض تناقضاً صارخاً مع نفيه فيما عدا ذلك للظواهر فوق الطبيعية. فضلاً عن ذلك ينص القرآن صراحة على أن الله وحده يعلم الغيب. أما محمد فلا يعلمه بصفة بشر. وبذلك يستعمل القصيمي تأكيد هيكل على الطبيعة البشرية البحتة لمحمد حجة ضده[11].

وبعد أن يقيم القصيمي "حياة محمد" من الناحيتين اللغوية والفنية بأنه يفتقر إلى النضوج ويثبت وجود العديد من الأخطاء النحوية واللغوية، يلخص انتقاده بأن هيكل كتب عن محمد كرجل دولة وقائد عسكري ولم يكتب عنه كرسول ناقل للوحي:

" ذاك أن في الكتاب قصوراً واضحاً. فالكتاب في حياة محمد كما سماه. إذن يجب أن يحيط بالأشرف الأكبر في هذه الحياة ، ويجب أن يحيط بالناحية العظمى منها. ونواحي الحياة عديدة. ولكن لنا أن نسائل هل وفى ذلك ؟ هل كتب عن أشرف نواحي حياة محمد وعن أكثرها ؟ لعلنا لو أجبنا بالإيجاب لكنا محابين للدكتور. فلقد أهمل أعظم النواحي من هذه الحياة السامية، السامية حقاً، حياة النبوة وكفى. وقصر كتابه على نواح قد لا تماثل ما أهمله خطراً وخطورة. بل إننا نرى من الظلم لحياة محمد عليه السلام أن نقول : إن هذا الكتاب يستحق هذا الاسم "حياة محمد" وبعبارة أخرى

---

١١ ــ انظر القصيمي : نقد.. ص ١٩ وما يليها؛ عطفاً على الآية ٦٥ من سورة النمل: {قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله وما يشعرون إيان يبعثون}.

نقول: أنه كتب عنه كسياسي محارب و لم يكتب عنه كرسول عابد، أو نقول: إنه كتب عنه كقائد و لم يكتب عنه كإمام أي أنه أهمل ناحية العبادة والتعلق بالسماء. . " [١٢].

وفي المقدمة يشكو القصيمي من أن شيوخ الأزهر، الذين لا يدعون مناسبة تفوتهم إلا وينتقدون الوهابيين، لم يصدر عنهم أي نقد للكتاب. وبذلك كان يريد، كما يبدو، كسب تأييد السلفية والوهابية في هجومه على هيكل. إلا أن القصيمي تجاوز هذه المرة الإطار الأيديولوجي للتحزبات السياسية الدينية التي كان يلقى تأييدها بعد نشره لكتبه السابقة. إلا أن هجومه على هيكل بالذات أبعده لفترة من الزمن عن الرأي السائد لدى أكثرية السلفيين وعن الإسلام الرسمي الوهابي. ذلك أن تحوّل هيكل إلى الخطاب الإسلامي جعل بعض المثقفين الليبراليين يتهمونه بالارتداد الرجعي عن مثل سابقة ، لكنه جلب له تأييداً غير متوقع من الدوائر السلفية وفي المملكة العربية السعودية. فقد نصح رشيد رضا، الخصم اللدود لهيكل سابقاً ، قراءه بقراءة حياة محمد وهيأ له الملك ابن سعود استقبالاً حافلاً عند أدائه فريضة الحج عام ١٩٣٦[١٣] ولعل ردود الأفعال هذه ساهمت في جعل القصيمي يعود في الأعوام اللاحقة إلى موضوعات ذات أهداف أيديولوجية تلقى ملاحقته لها تأييداً أكيداً في الدوائر السلفية الوهابية.

بدأ أولاً عام ١٩٣٦، العام الذي اعترفت فيه الحكومة المصرية رسمياً بالمملكة العربية السعودية ، بكتاب "الثورة الوهابية"[١٤]. وكان هدفه الدعوة إلى تأييد الدولة السعودية الفتية وتحسين صورة الحركة الوهابية أمام الرأي العام المصري. وهو يعرّف في المقدمة "الثورة" الوهابية في شبه الجزيرة العربية بأنها : ليست ثورة وطنية ضد القوى

---

١٢ ــ القصيمي: نقد.. ص ٦٧.

١٣ ــ بخصوص انتقاد الليبراليين لهيكل،وخاصة من قبل أحمد أمين وطه حسين، قارن: سميث: إسلام، ص ١١٨. وبخصوص المواقف الإيجابية لبعض الليبراليين قارن: فيسلس، ص ٤٠. وبخصوص الموقف الإيجابي لرشيد رضا من "حياة محمد" ومعارضته للانتقادات الموجهة لمضمونه الديني،قارن: رشيد رضا: "كتاب حياة محمد، الحكم بين المختلفين فيه". في: المنار (١٩٣٥)،ص ٦٤ – ٧١. في هذا المقال يرفض رشيد رضا حججاً لشيخ اسمه محمد زهران مشابهة جداً لحجج القصيمي وخاصة فيما يتعلق بشق الصدر. إلا أن العديد من السلفيين وجهوا انتقادات سلبية لهيكل،وعلى رأسهم : محب الدين الخطيب. وبخصوص دعم ابن سعود لهيكل، قارن: خير الدين الزركلي: شبه الجزيرة في عهد الملك عبد العزيز، بيروت ١٩٧٠، م٢، ص ١٠٣٢. توجد هناك قائمة بأسماء كتب أمر ابن سعود بشرائها وتوزيعها مجاناً، ومن بين هذه الكتب كتاب "حياة محمد".

١٤ ــ الثورة الوهابية، القاهرة ١٩٣٦.

الاستعمارية كما في فلسطين وسورية ومصر والهند وغيرها وإنما ثورة روحية لتحرير العقل البشـري والديـن الإسلامي من الخرافات. أما الثورة على التعسف والعبودية والسيطرة الأجنـبية فتأتي في المقام الثاني. والثورة الوهابية تتميز عن جميع الثورات الأخرى، وعلى رأسـها الـثورة الفرنسـية ، بمضمونها الأخلاقي، بينما كانت جميع الانقلابات السياسية الجذريـة الأخرى ترتكز على الجانب المادي فقط[15]. وهذا له أهمية بالغة بالنسبة لجميع المسـلمين لأن العالم الإسلامي ، وإن كان متخلفاً عن أوروبا من الناحية المادية والتقنية ، يملك بعقيدته الدينية قوة أخلاقية ستجعله ينتصر في النهاية على الآخرين[16].

وانطلاقاً من ضرورة الدفاع عن المنجزات الثورية يشتق القصيمي دفاعه من الممارسة المختـلف عليها في الإسلام وهي قضية "التكفير". فبعد أن يعلن مرة أخرى إيمانه المطلق ، غـير المشـروط وغير المحدود، بعقيدة التوحيد يؤكد على أن عقيدة التوحيد هذه والمبادئ الديـنية المشـتقة منها يجب المحافظة عليها وحمايتها بجميع الوسائل[17]. ويقول أن إهمال الـتوحيد ، ولـو في المجال الشكلي من الممارسة الدينية الإسلامية ، يؤدي حتماً إلى تدمير الكـل. ولذلـك فإن الناس الذين لا يخضعون طوعاً للمبادىء الوهابية يجب طردهم من جماعـة المسلمين لأنهم ليسوا سوى "وصمة عار على جبين المؤمنين" و "أعضاء فاسدة في جسـم الإسـلام تـنقل العـدوى إلى الجسم كله"[18]. ولتبرير الإجراءات القمعية ضد المخـالفين يدعو القصيمي صراحة إلى الاقتداء بالدكتاتورين هتلر وموسوليني، ويقول أنهما كـليهما أدركا أن المبادئ الجديرة بالحماية لا يمكن المحافظة عليها إلا بخلق شعور جماعي متطور (عصبية)[19].

وحسـب رأي القصـيمي فإن العالم الإسلامي قد عثر في شخص ابن سعود على رجـل يمكن أن يساعده على استعادة المكانة التي فقدها في القرون الماضية وعلى العودة إلى الأسـس الحقيقيـة لدينه[20]. إلا أن ابن سعود يحتاج بصفته حامي الحرمين الشريفين إلى

---

١٥ ــ القصيمي، الثورة الوهابية، ص٢ وما يليها.
١٦ ــ نفس المصدر، ص ٩٧.
١٧ ــ نفس المصدر، ص ١٤، وما يليها.
١٨ ــ نفس المصدر، ص ٢٥.
١٩ ــ نفس المصدر، ص ٢٣ وما بعدها.
٢٠ ــ نفس المصدر، ص ٧١- ٧٥.

دعـــم جميع المسلمين. ولذلك يدعو القصيمي قراءه إلى اعتبار الحجاز "وطنهم الروحي" والعمــل عــلى حمايــة هذا البلد وحكومته من كل ضيم. ويطالب المستثمرين المسلمين بــتوظيف أموالهم في تطوير الزراعة واستخراج المواد الخام والصناعة في الحجاز ونجد، لأن هذه هي الطريقة الوحيدة لكي تصبح المملكة العربية السعودية قوة اقتصادية مهابة(٢١).

مــثل هذه الدعوات إلى تقديم الدعم الاقتصادي للمناطق المتخلفة: نجد والحجاز، كانت في الثلاثيـــنات منتشرة في مصر على نطاق واسع. السلفي: شكيب أرسلان، طالب، على ســبيل المــثال، بمساعدة الحجاز الفقيرة عن طريق التبرع بالمواد الغذائية، ودعا حافظ وهبة المــبعوث الخــاص لابــن سعود خلال زياراته الرسمية لمصر إلى الاستثمار في السعودية(٢٢). ولقيـــت هـــذه الدعـــوات بعض التجاوب. فقد ذهـب إلى السعودية عام ١٩٣٦ الصناعي المصـــري المعـــروف طلعت حرب والصناعي الحلبي صلاح الدين شربجي وعملا هناك على تحسين قطاع التزود بالمياه ونفذا بعض الاستثمارات في قطاع المرافق العامة المحلية(٢٣).

بيـــنما أدى "كـــتاب الـــثورة الوهابية" إلى تعزيز اسم القصيمي كداعية للمصالح الســـعودية في مصر يعتمد عليه ، أدى كتابه التالي إلى تعزيز سمعته كمجادل صدامي من طراز رفيع. وكانت الخلفية السياسية الدينية لهذا الكتاب الموجه ضد الممارسات الدينية للشيعة نزاع أدبي انفجر بعد احتلال الوهابيين للحجاز في عام ١٩٢٤. وكان الوهابيون يعـــدون في أوساط الشيعة، منذ المجزرة ضد سكان كربلاء الشيعة (عام ١٨٠٢) ، فرقة متطرفة شبيهة بالخوارج(٢٤). ثم جاء استيلاء الوهابيين على منطقة الأحساء الواقعة على الخـــليج العـــربي (١٩١٣) ، وبالتالي ضم جالية شيعية كبيرة إلى نطاق الحكم الوهابي، واتخـــاذ إجـــراءات قمعية تمييزية ضد هذه الجالية، ليزيد من حدة كره الشيعة للإسلام

---

٢١ ــ نفس المصدر،ص ٨٤ وما يليها.

٢٢ ــ شكيب ارسلان: لماذا تخلف المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، القاهرة ١٩٣٠، ص ١٧٢و١٥٨.

٢٣ ــ قارن: *Bobery, Dirk: A'gypten, Nagd und der Hejaz, Bern 1991, p.126 and p.145.*

٢٤ ــ قـــارن: *Werner Ende : "Sunniten und Schiitenim 20. Jahrhundert" in: Saculum 36 (1985) S.193f.*

وبخصوص الهجوم الوهابي على كربلاء، راجع: يوهانس رايسنر: *Johannes Reissner : " Karbala 1802, ein Werkstattbericht zum, "Islamischen Fundementalismus" als es ihn noch nicht gab"; in: WI 28 (1988), S. 431- 444.*

الوهابي السعودي. وعندما دمر "الأخوان " عند استيلائهم على مكة والمدينة عدداً كبيراً من الأضرحة التي يقدسها الشيعة عبر كثير من العلماء ومثقفي الشيعة عن غضبهم الشديد بنشر كتب هاجموا فيها الوهابية.

في عام ١٩٢٧ نشر الكاتب الشيعي السوري المعروف محسن الأمين العاملي (١٨٦٧ – ١٩٥٢)[٣٥] كتابه الخصامي " كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب"[٣٦]. وكان السبب المباشر لنشر هذا الكتاب ، حسب قول العاملي نفسه، قيام الوهابيين بهدم أضرحة الأئمة وكرد مباشر استند الكتاب إلى كتاب رشيد رضا "الوهابيون والحجاز"[٣٧]. ولم يسمع القصيمي بكتاب محسن الأمين إلا في وقت متأخر نسبياً عندما أرسل له عام ١٩٣٥ مع رجاء الرد عليه. ويعتبر هذا الرد من أكبر المؤلفات المضادة للشيعة ، وهو مؤلف ضخم يتألف من مجلدين ويحتوي على أكثر من ١٦٠٠ صفحة.

حتى في العنوان "الصراع بين الإسلام والوثنية"[٣٨] ينفي القصيمي انتماء الشيعة إلى الإسلام ويساوي بينهم وبين عبدة الأصنام قبل الإسلام. وحسب رأيه ينتمي الشيعة إلى تقليد فكري هدفه إفساد الناس والقضاء على الإسلام. وهذا الاتجاه أدخل إلى الإسلام من الخارج من عناصر غير عربية وهو يحاول تلويث العقيدة الإسلامية بالبدع المخالفة للشرع. وهذه القوى نفسها ــ ومحسن الأمين هو أفضل مثال على ذلك ــ تحاول في الوقت الحاضر تأليب العالم الإسلامي بأسره ضد الحكم السعودي[٣٩].

---

٣٥ ــ بخصوص شخص محسن الأمين العاملي، راجع: كحالة/ ٨،ص ١٨٣؛ يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبية، ٣ مجلدات، بيروت ١٩٧٢.

٣٦ ــ كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب، دمشق ١٩٢٧ / ١٩٢٨،طبعة جديدة طهران، حوالي ١٩٧٣.

٣٧ ــ الوهابيون والحجاز، القاهرة ١٩٢٥ / ١٩٢٦. يضم هذا الكتاب ملخصاً لجميع المقالات التي كان رضا قد نشرها قبل ذلك عن هذا الموضوع في المنار.

٣٨ ــ الصراع بين الإسلام والوثنية،حزيران، القاهرة ١٣٥٦ / ١٣٥٧ هــ (١٩٣٧ – ١٩٣٩م).

٣٩ــ القصيمي، المرجع السابق، ص٧ وص ١٩. وبخصوص الظروف التي جعلت القصيمي يؤلف هذا الكتاب انظر ص ٣٩. أما الرجل الذي أرسل كتاب محسن الأمين إلى القصيمي فهو شيخ من الحجاز اسمه محمد نصيف (١٨٨١ ــ ١٩٧١) كان من المعارضين جداً لأي تقارب بين السنة والشيعة. وهو الذي كتب،على الأرجح، الملحق لكتاب معاد للشيعة ألفه محب الدين الخطيب : الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، جدة ١٣٨٦ هــ، ص ٤٨ – ٥٠.

وكما في كتاب الثورة الوهابية يؤكد القصيمي في هذا الكتاب أيضاً صحة التكفير دينياً وأخلاقياً. وكانت إحدى نقاط الخلاف حول هذا الموضوع ، والتي عالجها محسن الأمين بالتفصيل، تتعلق بترك الصلاة. وكان كتّاب وهابيون سابقون من أمثال ناصر بن عثمان بن معمر النجدي (المتوفي عام ١٨١٠)(٣٠) يعتبرون تارك الصلاة ، ولو صلاة واحدة من الصلوات الخمس ، كافراً يستحق الموت. وهذا الموقف يؤيده القصيمي حيث يعتبر الصلاة الشكل التطبيقي للتعبير عن الإيمان لأن علاقة المؤمن بربه تتجلى في أدائه للواجبات الدينية. وعندما يهمل المرء هذه الواجبات يدل هذا على أنه قد أصبح فارغاً داخلياً و لم يعد صدره مليئاً بالإيمان(٣١). ورداً على اتهام محسن الأمين الوهابيين بأنهم يكفّرون جميع مخالفيهم في العقيدة. يقول القصيمي إن الشيعة يكفّرون حتى بعض كبار الصحابة مثل أبي بكر وغيره(٣٢).

كان تشبيه الحركة الوهابية بحركة الخوارج من أشد الاتهامات التي يوجهها خصوم الوهابية لها. وكان محسن الأمين قد استعمل هذا التشبيه أيضاً. فما كان من القصيمي إلا أن عكس الآية ووصف بدوره الشيعة بأنهم أسوأ وأخطر من الخوارج(٣٣). لا بل إنه أرجع الشيعة إلى أصول يهودية تعود إلى اليهودي عبد الله ابن سبأ الذي اعتنق الإسلام في العصر الإسلامي الأول(٣٤). فضلاً عن ذلك فإن التشابه بين العقيدة الشيعية والعقيدتين اليهودية والمسيحية يتجلى أيضاً في إيمان العقائد الثلاث بمبدأ الحلول ، أي تجلي الإله بصورة البشر، والذي يعبر عنه الشيعة برفعهم المتواصل لعلي وأسرته إلى درجة إعطائه صفات إلهية. وحسب رأي القصيمي فإن الشيعة هم في نهاية المطاف أسوأ من الخوارج لأن الخوارج تصرفوا عن جهل أما الشيعة فيزورون الدين عمداً(٣٥). في الآونة

---

٣٠ ـ بخصوص هذا الرجل واستعمال حججه في الصراع بين الشيعة والوهابيين، قارن : بوبرغ، ص ٢٢٠.

٣١ ـ القصيمي، الصراع..، الجزء الأول، ص ١٢٠ وما يليها.

٣٢ ـ القصيمي، المرجع السابق، ص ٣٤٨.

٣٣ ـ القصيمي، المرجع السابق، ص ٤٨٢.

٣٤ ـ القصيمي، ص ٤٧٧. عبد الله ابن سبأ هو الشخصية الرئيسية في رواية تقول بأن هذا الشخص لعب دوراً حاسماً في حدوث انشقاقات دينية في الإسلام في العصر الإسلامي الأول. وتعبر هذه الرواية عن ميل الكتاب العرب إلى تحميل المؤثرات الأجنبية المسؤولية عن جميع الشرور والمصائب في التاريخ الإسلامي.

٣٥ ـ القصيمي، نفس المرجع السابق، ص ٤٧٨ – ٥٠٣.

الأخيرة لقي كتاب "الصراع بين الإسلام والوثنية" اهتماماً كبيراً مرة أخرى: ففي عام ١٩٨٢ ، خلال الحرب الإيرانية العراقية ، صدرت في القاهرة طبعة جديدة هدفها نشر الدعاية المضادة للشيعة وإيران. ولقد أبرز الغرض من هذه الطبعة الجديدة بالخط الأحمر على غلاف الكتاب. إذ كتب الإهداء التالي إلى قائد الثورة الإيرانية وأتباعه :

" نداء، ورجاء ونصيحة إلى خميني إيران وأتباعه ليقرؤوا هذا الكتاب بكل الصدق والحماس والإخلاص والإيمان والتقوى: فأي ذنب أكبر من أن يتخذ المرء، تحت غطاء نشر الدين ونصرته، موقفاً معادياً له ويسعى على الإنتقام ممن يريدون فعلاً نصره ونشره. وأي ذنب أكبر من تزوير الدين بتحويله إلى مشاعر حقد وكراهية وإلى عداوات واعتداءات وحروب والإدعاء في الوقت نفسه بتجميله ومساعدته عن النصر والانتشار. وأي ذنب أكبر من نزع المحبة والسلام من الأرواح المحتاجة إلى المحبة والسلام بحجة زرع الدين وترسيخه في الأرواح بواسطة القنابل والخناجر والسيوف. وأي شيء أحقر وأكره وأكثر كفراً من مشاعر الحقد والبغضاء ، والحروب باسم المحبة والسلام والإسلام "[٣٦].

(الاقتباس غير مطابق حرفياً للنص العربي، وإنما مترجم عن النص الألماني لعدم توفر النص الأصلي).

بصدور هذا الكتاب أصبح القصيمي "مدافعاً قوياً عن التعاليم الوهابية معترفاً به على نطاق واسع"[٣٧]. ولذلك يبدو للوهلة الأولى مفاجئاً أنه، بعد وقت قصير من صدور الكتاب الذي كان يبشر بحصوله على مثل هذا الدعم القوي ، سلك اتجاهاً مختلفاً كلياً.

---

٣٦ ـ في الثمانينات تفجر الصراع مرة أخرى بين الشيعة والوهابيين والذي كان قائماً في الثلاثينات والذي شكل الخلفية لصدور الطبعة الأولى من كتاب القصيمي. وعلى الجانب الإيراني نشرت، مثلاً، صحيفة " جمهوري إسلامي " سلسلة من المقالات عن الوهابية وصفتها فيها بأنها فرقة مارقة شاركت المخابرات البريطانية في نشوئها وتطورها.

٣٧ ـ ذكر القصيمي نفسه (في حديث معه بتاريخ ٣٠ أبريل/ نيسان ١٩٩٣) أن الكتاب لقي قبولاً حماسياً في المملكة العربية السعودية وقدم للملك عبد العزيز بن سعود بالقول: " إن مؤلف هذا الكتاب استحق مهر الجنة". يرد القول نفسه عند المنجد، ص ٢٠.

الفصل الثالث

" تعدد الشخصيات "

طريق القصيمي إلى الانشقاق

نشـــر القصيمي في الأربعينات كتابين بدا محتواهما مناقضاً تماماً لمواقفه السابقة. بدأ خـــروجه الأول عن نماذج التفكير المتبعة لدى حركات التجديد الإسلامية عام ١٩٤٠ بنشر كتاب "كيف ذل المسلمون؟"[١]. وكان القصيمي يريد في الأصل أن يكتب تحت هـــذا العنوان مقدمة لكتابه المضاد للشيعة "الصراع بين الإسلام والوثنية" لكنه قرر بعد ذلـــك جعـــل هذه المقالة محتوى كتاب مستقل[٢]. وبينما كانت مؤلفاته السابقة يطغى عـــليها حـــتى ذاك الحـــين النقاش الإسلامي الداخلي، فقد بدأ الآن يركز اهتمامه على الصـــورة الـــتي كوّنهـــا لنفسه عن التخلف الاقتصادي والسياسي للعالم الإسلامي تجاه أوروبا. فمنذ ذلك الحين أصبح تفكير القصيمي بكامله يدور ـــ كما يتضح من معلومة جـــاءت في أحد مؤلفاته في الأربعينات وهي من المعلومات القليلة التي يذكرها القصيمي عن نفسه ـــ حول هذا الموضوع :

"أما أنا ـــ وقد يكون هذا لسوء حظي ـــ فقد فكرت في هذه المسألة تفكيراً شاقاً مضنياً، وما زلت منذ ست سنوات أو تزيد ورأسي يلتهب بالتفكير فيها التهاباً، مقلباً لها عـــلى كل الوجوه، محاولاً إنضاجها في معمل الفكر. وما فتئت كل هذه الاعوام أثير مع

---

١ ـــ كيف ذل المسلمون، القاهرة ١٣٥٩هـــ (١٩٤٠).

٢ ـــ المصدر السابق، ص ١٠.

الأصــدقاء ومن يظن بهم الفهم والعلم حولها المعارك الكلامية، والحروب الجدلية، بغية الإحاطة بها من كل أطرافها، والإلمام بأسبابها، حتى لقد ظننت بها شبه مريض، أشفى إذا تحدثــت فيها وأمرض إذا سكت عنها.. وقد اجتهدت أن أدرس القضية درساً دقيقاً من كــل وجوهها واحتمالاتها ، فدرستها في الكتب التي ظننتها مصدر الداء، ودرستها في التاريخ الخاص والعام، ودرستها ــ وهذا أبلغ الدروس ــ في نفوس المسلمين "[٣].

كــان النقد الذاتي الإسلامي الحاد، كما جاء في "كيف ذل المسلمون"ــ وبصورة أشد في كتاب القصيمي "هذي هي الأغلال"[٤] الذي صدر عام ١٩٤٦ – منتشراً على نطــاق واسع منذ أواخر الثلاثينات وشارك فيه ممثلو السلفية أيضاً. في عام ١٩٤٠ كان القصــيمي لم يزل يحاول إظهار التوافق مع رفاقه الأيديولوجيين حتى ذاك الحين، وذلك بــأن أعــرب عــن موافقته على كتاب السلفي الدرزي شكيب أرسلان " لماذا تأخر المســلمون ولماذا تقدم غيرهم"[٥]، وبأن أهدى عام ١٩٤٦ كتاب "هذي هي الأغلال" للملك عبد العزيز بن سعود شخصياً. كما أن شيئاً من الثبات في مواقفه الأساسية ظل قائمــاً أيضــاً بحيث انه ظل يعتبر نفس أشكال التدين، التي هاجمها سابقاً، كالصوفية وتقديــس الأموات والقبور والمعتقدات الخرافية، مسؤولة عن انحطاط العالم الإسلامي. إلا أن مطالبته بتحرر الفرد من التصورات الدينية التي تعيق تفتح شخصيته أصبحت أكثر جذريــة وجعلــته يقترب بصورة متزايدة من المواقف العلمانية. ففي كتاب "هذي هي الأغــلال" يصــبح التفاؤل غير المحدود بالتقدم الموضوع الطاغي. وهذا الموقف قاده في نهاية المطاف بالضرورة إلى شن هجوم مباشر على التصورات الطوباوية للسلفية الوهابية. وبمطالبــته رفاقه في العقيدة بالتخلص من عبء الإرث الثقافي، يغادر القصيمي في النهاية منطقة الخطاب المشترك ويصبح معارضاً للحركتين التحديديتين.

قــبل إخضــاع مضمون الكتابين للتحليل ــ وخاصة كتاب "هذي هي الأغلال" الــذي أحــدث ضــجة هائلة في الأوساط العامة ــ من المفيد أن نستعرض بشيء من التفصــيل بعــض الــتغيرات التي طرأت في منتصف الثلاثينات على الشروط الإطارية

---

٣ ــ القصيمي، هذه هي الأغلال، ص ٢٠ وما يليها.

٤ ــ هذي هي الأغلال، القاهرة ١٩٤٦.

٥ ــ شــكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، القاهرة ١٩٣٠. قارن : القصيمي: كيف ...، ص ٣.

العقائدية السائدة في مصر، ومما يلفت الانتباه أن القصيمي بدأ بتوجيه الانتقاد للخطاب الإسلامي في وقت بدأ فيه كثير من مثقفي مصر الليبراليين، الذين كان الإسلام حتئذ لا يلعب أي دور في تفكيرهم، بالاقتراب من هذا الخطاب. وقد كتب روتراود فيلنت عن "أزمة الليبرالية" التي ارتبطت بذلك والأسباب التي آلت إليها يقول:

"مجموعات ذات وزن سياسي وتأثير خاص على الرأي العام، والتي كانت في السابق ذات توجهات قومية معتدلة ومنفتحة من حيث المبدأ على المؤثرات الأوروبية، وكان بينها عدد كبير من العاملين في مجال الكتابة والنشر، توجهت بصورة متزايدة، تحت تأثير الأزمة الاقتصادية العالمية وانتصار الفاشية في إيطاليا وألمانيا وإسبانيا وفشل الديمقراطية البرلمانية في مصر، إلى التراث الإسلامي الذي أخذت تعتبره الأساس الوحيد القادر على تحقيق النهضة الفكرية والمادية في بلادها، وأخذت تتبنى الدعوة إلى الابتعاد عن الحضارة الأوروبية "المادية" التي ثبت إفلاسها"[٦].

إن التشاؤم الثقافي الذي ذكرناه هنا كان في الثلاثينات ظاهرة عالمية تأثر بها المثقفون تأثيراً قوياً في أوروبا والشرق الأوسط على حد سواء. هناك فقط خلافات في الرأي حول الحكم على توجه الليبراليين المصريين ـــ ومن ضمنهم طه حسين ومحمد حسين هيكل وتوفيق الحكيم وعباس محمود العقاد ـــ إلى الموضوعات الإسلامية. وفي الجدل الذي دار حول "أزمة التوجه"[٧] لدى المثقفين الليبراليين يقول ناداف سافران أنهم تخلوا عن جميع القيم "التقدمية" التي كانوا يتبنونها سابقاً بأن اتخذوا في "مرحلة رجعية" موقفاً إسلامياً رومانسياً غير واضح المعالم.

إلا أن تشارل د. سميث عارض هذا الرأي معارضة شديدة. وأشار في بادىء الأمر إلى بعض التناقضات المنطقية في محاججة سافران ومنها حقيقة أن كتاب طه حسين "مستقبل الثقافة في مصر" الذي يجب نسب الآراء الواردة فيه حسب تصنيف سافران إلى "المرحلة التقدمية"، صدر عام ١٩٣٨ أي في ذروة "أزمة التوجه"[٨]. وحسب رأي سميث فإن التحول الفعلي إلى الخطاب الإسلامي لم يكن يعني سوى تغيير الموضوع والطريقة. أما الموقف الأساسي لليبراليين فلم يتغير. كل ما فعلوه هو محاولة الوصول إلى نفس

---

٦ ـــ فيلانت : صورة الأوروبيين، ص ٣٧٨. *Vielandt: das Bild der Europaer.*

٧ ـــ قارن : *Smith: " The Crisis of Orientation", P. 383*

٨ ـــ قارن: *Smith" "The Crisis of Orientation", p. 383.*

الأهـــداف بوســـائل أخـــرى لأن مكانة الموضوعات الإسلامية لدى الرأي العام المصري تغـــيرت. ولقـــد أكد كل من طه حسين ومحمد حسين هيكل أن بعض مؤلفاتهما ذات الصـــبغة الإســـلامية في تلك المرحلة لم تكن موجهة إلى النخبة العلمانية المؤيدة للخطاب الأوروبي وإنما إلى الجمهور العريض من الناس الذين اضطرا إرضاء لذوقهم إلى تقديم بعض التـــنازلات. وبذلك فإن إضفاء صبغة إسلامية على الخطاب الليبرالي، بالإضافة إلى محاولة تفـــادي ردود الأفعـــال الـــرسمية والشعبية ضد المبالغة في معالجة الموضوعات الإسلامية بأسلوب ليبرالي- لنتذكر المشاكل التي حدثت بسبب علي عبد الرزاق وبسبب كتاب طه حسين "في الشعر الجاهلي" -، ما هي، حسب سميث، إلا تنازل تكتيكي فرضته حاجات المجتمع المصري والوضع النفسي السائد فيه[٩].

وإلى جانب الشروط العامة الأيديولوجية، فقد تغيرت في الثلاثينات بالنسبة لليبراليين المصـــريين الشروط العامة السياسية أيضاً. واستناداً إلى كتابات هيكل بشكل خاص يمكن أن نتـــبع بصورة جيدة كيف أن استعماله للمفردات "الإسلامية" المشحونة بالمشاعر كان وســـيلة فعالة، وفي الوقت نفسه رخيصة، للإساءة إلى الخصوم السياسيين[١٠]. أضيف إلى ذلك خوف كثير من الليبراليين من التهميش الاجتماعي ومن التطويق العقائدي في مرحلة تميزت في ظل الأزمة الاقتصادية العالمية بصعود الحركات الجماهيرية.

شهدت مصر أيضاً في أعوام ما قبل الحرب العالمية الثانية سيطرة الحركات الجماهيرية، الـــتي تعتمد على التحميس وإثارة العواطف، على الساحة السياسية. وأثّر انتشارها على خطـــاب الليبراليين والسلفيين على حد سواء، فلم تعد الثقافة النخبوية للصالونات الأدبية أي دوائـــر النقاش المقتصرة على المتعلمين، هي الإطار الذي يتعامل معه المثقفون، بل أصبح الشـــارع يكتسب أهمية متزايدة. وتذكر غودرون كريمر الأسباب التالية لظهور معارضة شـــبه عسكرية خارج البرلمان في صيغة منظمات شبيبية شبه عسكرية كانت موجودة لدى

---

٩ ـــ سميث : المصدر السابق، ص ٣٨٣.

١٠ ـــ عـــند دراســـة السيرة الذاتية لهيكل يلاحظ المرء ميله الواضح إلى الانتهازية السياسية. ويظهر الميل بشـــكل خاص عام ١٩٢٩ عندما حاول إثارة المشاعر الدينية عن طريق الزعم بوجود مؤامرة للأقباط المصريين مـــع حـــزب الوفـــد، ثم عام ١٩٣٨ عندما زعم بوجود خطط قبطية للاستيلاء على السلطة. قارن: سميث: الإسلام، ص ٨٤.

جميـــع التجمعات السياسية المصرية تقريباً ابتداءً بـــ "القمصان الخضر" لحركة مصر الفتاة وحتى "القمصان الزرقاء" لحزب الوفد :

"تدمـــير المجتمعات التقليدية الريفية والمدنية بسبب الاستغلال الرأسمالي للزراعة، وبدء عمـــلية التصـــنيع، والليبرالية الاقتصادية والتجارة الحرة، النـــزوح من الأرياف، وتشكل أحيـــاء الفقر على أطراف المدن، والاكتظاظ السكاني، والبطالة التي ازدادت حدة بسبب الأزمة الاقتصادية العالمية وخاصة في أوساط الشباب الجامعيين الواعين سياسياً الذين أخذوا ينخرطون بصورة متزايدة في النشاطات السياسية بسبب سقوط مراكز السيطرة التقليدية، وغيـــاب القيم الملزمة، وعدم وجود مجالات للنشاطات غير السياسية، والكبت الجنسي، الاستياء من لا مبالاة وتبذير الأغنياء وخيبة الأمل من النظام البرلماني "الليبرالي" الفاسد غير المناسب للظروف المصرية ومعه جميع الأحزاب وجميع السياسيين؛ وأخيراً الحاجة إلى هوية وهدف لم يكن النموذج الغربي النخبوي قادراً على إعطائهما للمجتمع"[١١].

كان التحول من مجموعة إصلاحية نخبوية ضعيفة الانتشار والتأثير إلى حركة جماهيرية مؤثـــرة أوضح ما يكون في مثال السلفية. فحتى مطلع الثلاثينات كان كثير من أتباع هذه الحـــركة التجديدية مستعدين أتم الاستعداد للتعاون مع أنظمة الحكم القائمة – التي كانت خاضعة غالباً لسيطرة المستعمر – وكان هذا يعود إلى أنهم فيما عدا ذلك لم يكن لهم تأثير يســـتحق الذكـــر في الحيـــاة السياسية: "كانوا مستعدين للتنازل للدولة عن حق السيادة الإسلامي في مجال القانون والشؤون الاجتماعية طالما كانت الدولة مستعدة بالمقابل لقبول أتباع السلفية في أجهزتها الإدارية. وكان استعداد السلفية للاندماج يزداد بمقدار ما يضعف نفوذهـــا السياسي. وطالما بقيت الدولة الوطنية، سواء أكانت تحت حكم أجنبي أم محلي، مســـتعدة لقـــبول هذا الاندماج وقادرة عليه لم يكن هناك أي خطر من أن ينفصل الرأي العـــام الإســـلامي عن ((الوضع الاستعماري)) القائم ويعود إلى أشكال سياسية جديدة مستقلة"[١٢].

حدثت عملية انفصال السلفيين عن النظام التقليدي، الذي جاء منه هؤلاء السلفيون المســـتعدون للاندمـــاج، بأن أخذوا يهاجمون التقاليد ويفسرون قيم المجتمع الاستعماري إسلامياً. وعندما ضعفت، في سياق الأزمة الاقتصادية العالمية وانعكاساتها على مصر، قدرة

---

١١ – كريمر : الأقليات، ص ٢٨٥.

١٢ – قارن شولتسه: Schulze: Geschichte, S. 120.

المجتمع الاستعماري على الدمج والاستيعاب وأغلق الباب أمام الدخول إلى الوظائف العامة في أجهــزة الدولة وقطاع الخدمات، رد أتباع السلفية المتضررين على هذا الوضع بتفسير جديد للمجتمع الاستعماري ووصفوه بأنه "نظام غير إسلامي": "أدى المجتمع الاستعماري المغــلق إلى جعــل العلماء والمثقفين الشباب يرفضون العالم الذي كانوا في الأصل يريدون الاندمـــاج فيه. وأسفرت العزلة الناجمة عن ذلك عن التنصل من جميع القيم الاستعمارية (...). وعــلل عــلماء ومثقفو هذا الجيل عزلتهم بنظرة انعزالية تدعو إلى مجتمع جديد خــارج المجتمع الاستعماري هو المجتمع "الحقيقي" الوحيد. وهكذا أدى تبريرهم لوضعهم الاجتماعي إلى تبنيهم نموذجاً انعزالياً جديداً للأيديولوجيا الإسلامية"[١٣].

وجــدت هذه الانعزالية، التي أصبحت تسمى في المؤلفات الحديثة "السلفية الجديدة"، تعــبيرها التنظيمي في "الجماعات" الإسلامية التي تمثل بالنسبة لأتباعها "عالماً مصغراً بالنسبة للمجــتمع الإسلامي النموذجي"[١٤]. ويمكن اعتبار "جمعية الإخوان المسلمين" التي أسسها حســن البــنا (١٩٠٦ – ١٩٤٩) عام ١٩٢٨ مثالاً نموذجياً لمثل هذه المنظمات السلفية الجديــدة. إلا أن الأمــر احــتاج إلى عدة أعوام من التحضير المكثف حتى حصلت هذه المجموعــة المغمورة في البداية على دعم واسع بين سكان المدن وأصبحت بعد عام ١٩٤٠ مــن أهــم عوامــل التأثير في الحياة السياسية في مصر. وكان هدفها تحقيق بعض عناصر الأوتوبيــا الاجــتماعية الكلاســيكية السلفية، مطعمة ببعض التنازلات الروحية والمادية لجماهير الشعب المصري، في الحياة السياسية للبلاد. وطبقاً لذلك وصف البنا، الذي اصبح فــيما بعد " المرشد العام " للإخوان المسلمين، مضامين الحركة الدينية والاجتماعية بأنــها "سلفية الرسالة، سنية الطريق، صوفية الحقيقة، وبأنــها منظمة سياسية، ومجموعة رياضية، واتحاد ثقافي تربوي، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية"[١٥].

يتضــمن هذا التعداد العديد من العناصر التي يظهر في ضوئها الاغتراب الفكري بين القصــيمي ورفاقه السابقين. فهو لم يرافق السلفية على طريق تطورها إلى مزيد من العزلة الأيديولوجيــة وفي الوقــت نفســه إلى المزيد من الانتشار والتأثير ، ولم يكن هدفه أبداً

---

١٣ ـــ قارن: شولتسه: *Schulze: Islamischer Interntionalismus, S.89.*

١٤ ـــ نفس المصدر، ص ٩٠.

١٥ ـــ ريتشـــارد ميتشل *Richard P. Mitchel: The Society of the Muslim Brothers, London 1969, p.14.*

الاندمــاج اجـــتماعياً ووظيفياً في المجتمع الكولونيالي. ويعود السبب في ذلك، من الناحية الأولى، إلى تعلـيمه الديني البحت الذي كان يحول دون توليه وظيفة في قطاع الخدمات في الاقتصـاد المصـري المعـلمن. ومن ناحية ثانية فقد كان القصيمي منذ فصله من جامعة الأزهر يتقاضى دخلاً ثابتاً بصيغة " مخصصات " شهرية من السفارة السعودية في القاهرة، ممـا ضـمن له نوعاً من الاستقلال المالي[١٦]. ولعل هذا يفسر أيضاً قلة اهتمامه بالمسألة الاجـتماعية. فبيـنما أصـبحت مشـكلة العدالـة الاجتماعية منذ الأربعينات المحرك الأيديولوجي المركزي للسلفية الجديدة، ظل القصيمي متمسكاً بموقف متقشف جداً يعتبر النجاح الاقتصادي امتحاناً للمرء على الأرض[١٧].

ولقـي التوجه الأيديولوجي والتنظيمي للسلفية الجديدة رفضاً واضحاً لدى القصيمي في المجـالات الـتي أبدت فيها انفتاحاً على التصوف الإسلامي. فتحت قيادة حسن البنا، الـذي كان بسبب منشأه العائلي متأثراً بالصوفية، كانت جماعة الإخوان المسلمين تحتوي في الـبداية عـلى عنصر صوفي قوي عبرت به عن سعيها إلى الانسحاب من المجتمع الذي تعتـبره غـير إسلامي. إضافة إلى ذلك فقد رأى القصيمي في القواعد الصارمة والمبادئ التنظيمية للجماعة شبـها واضحاً مع الهياكل التنظيمية للفرق الصوفية[١٨].

لم يقتصـر الـنقد الـذاتي الإسلامي لحركات التجديد الإصلاحية على نقد القصيمي المتواصـل للصـوفية وممارسـاتها. بـل إنه أيضاً في هجومه على الخرافات وتكريم الأولياء والشـعوذة والاعتقادات الشعبية والتنسك، وفي عودته إلى دائرة ضيقة من التراث تزداد ضيقاً باسـتمرار يـبقى القصـيمي وفياً لفلسفته السابقة. ومواقفه بخصوص التقيم الإيجابي للعلم والأولويـة المطلقة للتعليم وكذلك آراؤه بتحرر المرأة هي أكثر من تقليدية وهي آراء تتبناها عمومـاً مـنذ نهايـة القرن التاسع عشر جميع الحركات الإصلاحية الإسلامية. إلا أن رفعة

---

١٦ ــ حديث مع إبراهيم عبد الرحمن في ٢٧ مارس / آذار ١٩٩٥.

١٧ ــ بخصـوص أهميـة مفهوم العدالة الاجتماعية ي أيديولوجيا السلفية الجديدة قارن : شولتـه: تاريخ، ص ١٦٥. ولمـزيد مـن التفاصيل عن النظرة التقشفية للقصيمي التي تقترب من الموقف الكالفيين، انظر هذا الكتاب : ص ٩٩ وما بعدها.

١٨ ــ بخصـوص العلاقة بين الإخوان المسلمين (جماعة البنا) والتصوف، انظر : ميتشل، ص ٣ وما يليها. بخصـوص انفتاح السلفية الجديدة على التقاليد الإسلامية الصوفية، انظر شولتـه: تاريخ، ص ١٢٦. بخصوص هجـوم القصـيمي على "الجماعة" التي جمعت صورتها لديه عناصر من المجموعات الصوفية مع النشاط السـياسي للسلفية الجديدة، انظر الصفحة ١٠٥ وما بعدها من الكتاب.

الإنسان إلى مرتبة المنتصر على الطبيعة في إطار تقديس العبقرية، والدعوة إلى التفاؤل غير المحدود بالتقدم وربط ذلك بالهجوم على النتائج الثقافية الهدامة للتعظيم الخاطئ للسلف، ثم مطالبته منذ عام ١٩٤٠ بفصل الدين عن الدولة، كل ذلك جعل القصيمي يتبنى مواقف كانت في السابق مقتصرة على ممثلي الليبرالية السياسية وأنصار العلمانية الجذرية.

هذا الخليط المؤلف من النقد الذاتي الإصلاحي من جهة والهجوم على الطوباوية الاجتماعية لحركات التجديد من جهة أخرى يشكل حالة من التوتر الداخلي في كتابات القصيمي في الأربعينات. ولذلك فإن كتاب القصيمي "هذي هي الأغلال" أيضاً لا يشكل -- كما يزعم المنجد وكما جاء في المراجع الغربية الثانوية[١٩] -- قطيعة كاملة مع مواقفه السابقة. بل إن كتابي "كيف ذلّ المسلمون" و "هذي هي الأغلال" هما خط الوصل الفكري بين أيديولوجيا القصيمي الوهابية وهجومه اللاحق على كل ما هو ديني. ولتفسير هذا التطور الفكري غير العادي من "الأصولية" إلى العلمانية ثم إلى الإلحاد سنبين أولاً كيف أن القصيمي ظل في البداية يستعمل الحجة الدينية لكنه يضعها كاملة في خدمة التحديث العلمي والتقني والاقتصادي. وكان في أثناء ذلك يستثني دوماً مزيداً من المجالات الدينية من نظام القيم المنشود إلى أن أصبح في نهاية المطاف يعتبر معظم أشكال التعبير الدينية عائقاً في طريق التقدم.

١-الأخلاق الوهابية وروح الرأسمالية: مواصلة الفكر الإصلاحي بكل حزم

"إن الجهل الاعتقادي قد ضرب على قومنا عقداً فوق عقد، وإن أفضل ما يعمله المرء أن يحل عقدة من هذا العقد".

بهذه الكلمات يبدأ القصيمي كتابه "هذي هي الأغلال". فهي تشكل الشعار الذي يحاول تحته عرض "الأغلال" أو "القيود" التي تمنع العالم الإسلامي، حسب رأيه، عن تجاوز تخلفه واللحاق بركب التطور. وقبل أن يتحدث عن عوائق التقدم بالتفصيل يستعرض الوضع القائم المتمثل في تفوق أوروبا على البلدان الإسلامية في جميع المجالات. ويقول إن هذا العجز ينطبق على المسلمين كأفراد وعلى الثقافة الإسلامية ككل[٢٠].

---

١٩ ـــ المنجد، ص ٢١ و : *Ende: Religion, Literatur and Politik. Teil II, S.33.*

٢٠ ـــ القصيمي : هذي هي الأغلال،، ص ١٢.

وحتى ضمن شروط مشابهة لا يستطيع المسلمون مجاراة أبناء الثقافات الأخرى. فالطلاب والعلماء المسلمون الذين يتنافسون في المعاهد الأجنبية مع زملائهم الغربيين لا يحققون إلا نجاحات قليلة قياساً إلى هؤلاء. ولا يتبقى لهم إلا أن يصبحوا مقلدين أو ناقلين أو محتذين[٢١].

وفي كتاب "كيف ذل المسلمون" يتساءل القصيمي عن أسباب سيطرة الأقليات غير الإسلامية في الشرق الأوسط في المجال الاقتصادي والثقافي[٢٢]. ويعارض في بادىء الأمر القول بأن الظروف السياسية هي وحدها المسؤولة عن عجز المسلمين. فهناك شعوب أخرى ليس لها قادة سياسيون بل وليس لها دول – كاليهود والأرمن والأقليات المسيحية – تميزت بتحقيق نجاحات فوق الوسط في مجال الصناعة والتجارة والثقافة. كما أن القول بأن الاستعمار هو السبب الرئيسي في هذا التخلف مرفوض أيضاً لأن انحطاط العالم الإسلامي بدأ قبل التوسع الاستعماري الأوروبي. كما أن الموقع الجغرافي وتوزع الموارد الطبيعية غير مقبول كتفسير للتخلف لأن الحضارات القديمة الكبرى (المصرية والآشورية والبابلية، مثلاً) التي لم يكن نهوض أوروبا ممكناً دون إرثها الفكري، قد نشأت وازدهرت في الشرق الأوسط[٢٣].

وأخيراً يناقش القصيمي نظريات السلالات التي تنطلق من تخلف العرب عرقياً (جينياً). ويقول إن هذه النظريات تستند إلى الداروينية وتميز بين الإنسان "الراقي" والإنسان "المنحط"[٢٤]. ثم يحاول دحض جميع النظريات التي تنطلق من تفوق العرق الآري. وفيما يخص الشعوب الإسلامية لا يلاقي صعوبة في ذلك لأن هذه الشعوب أقامت حضارة عظيمة كانت متفوقة على أوروبا فترة طويلة من الزمن. فضلاً عن ذلك فإن مثال اليابان أثبت خطأ جميع النظريات التي تتحدث عن التفوق الأوروبي "الطبيعي"[٢٥]. ثم يقول إن بطلان النظريات العرقية يثبت بصورة كاملة عندما ينظر المرء

---

٢١ ـــ نفس المصدر، ص ١٨ وما بعدها.

٢٢ ـــ نفس المصدر، ص ١٣، وكيف ذل، ص٦ وما يليها.

٢٣ ـــ القصيمي : كيف، ص ٦ ؛ والأغلال، ص ٣٠ وما بعدها.

٢٤ ـــ القصيمي: كيف، ص ٨ وص ٩٩. يعتمد القصيمي في هذا الصدد على كتاب "المسألة الجنسية" لعالم النفس السويسري أوغوست فوريل (١٨٤٨ – ١٩٣١).

٢٥ ـــ نفس المصدر، ص ١٠٣.

إلى الأهمية الثقافية والاقتصادية التي يتمتع بــها اليهود في أوروبا وأمريكا[٢٦]. وأخيراً فإن علم التشريح يؤكد أنه لا يوجد أي فرق بين دماغ الإنسان القديم ودماغ الإنسان المعاصر ولا بــين دمــاغ الإنســان الأوروبي والإنسان الشرقي [٢٧]. وفي الحقيقة فإن الفرق في النجاح يعود حصراً إلى أسباب نفسية ودينية :

" إن الموانــع والعقــبات الــتي تعترض طريق المسلمين ليست سوى عوائق فكرية وروحية واعتقادية تحملها نفوسهم وتؤدي إلى إضعافها"[٢٨].

اقــترب القصــيمي لأول مــرة من المواقف العلمانية عام ١٩٤٠ عندما تبين له أن الشــعوب الــتي تتميز بجمع طرق التفكير الدينية والعلمية، في وقتٍ واحد ولكن بصورة مســتقلة لإحداها عن الأخرى، في الشخص الواحد هي أكثر نجاحاً. ويعيد هذه الظاهرة إلى "نظريات تعدد الشخصيات". ويصف الموقف المعبر عن ذلك على الشكل التالي:

"فــإن هذه الشعوب قد تسنمت الذروة العليا في الصناعات والاختراعات والعلوم والآداب، ثم في المجــد القومــي الذي أعجز جميع المناوئين والمنافسين مع ما في عقائدهم الدينية من الضلالات والسخافات والترهات. .. لأن هذه الشعوب لم تبلغ ما بلغته في هــذه الــناحية القويــة البارزة إلا بعد أن عزلت الدين جانباً عن كل ضروب حياتها الاجــتماعية والفــردية، وبعــد أن حصرته في بعض الحفلات الرسمية والأعياد القومية، وبعــض المظاهــر الشعبية.. أما ما عدا ذلك فقد نحت عنه سلطان الدين بعيداً بعد أن عــلمت واقتــنعت أن ما لديها من حقائق اعتقادية، ونصوص دينية، لايمكن ان يساير العــالم الطــبيعي، ولا أن يقضي على البحث الحر، ولا أن يرضى بالثقافة المطلقة الحرة المتــناوِلة في كلِ مظاهر هذه الحياة وكل حقائقها.. فإن هؤلاء من هذه الناحية ملحدون إلحــاداً صــريحاً لا يشوبه شوب من الدين والتدين. ولأجل هذا احتاجوا الى اختراع "نظــرية تعــدد الشخصيات" في الشخص الواحد الذي لا يتعدد، فزعموا أن الإنسان الواحــد يجــب عليه أن يلبس شخصية المؤرخ فقط عند كتابة التاريخ ويتجرد من كل شخصية أخرى، وشخصية العالم فقط عند البحث العلمي، وشخصية الأديب فقط عند

---

٢٦ ــ نفس المصدر ، ص ١٠٦.
٢٧ ــ القصيمي، الأغلال، ص ٢٢.
٢٨ ــ نفس المصدر، ص ٢٠.

الكتابة في الأدب، وشخصية المتدين المؤمن فقط حين الكتابة في الدين والايمان. وهكذا أوجبوا أن يكون لكل علم من هذه العلوم شخصية خاصة به"(٢٩).

إلا أن القصيمي يرى أن البشرية منقسمة حسب ثقتها بالقدرات البشرية إلى معسكرين: قسمٍ قوي متعلم وناجح يقابله قسم ذليل جاهل وفاشل. وجميع الشعوب التي احتلت مكاناً بارزاً في التاريخ العالمي ـــ وهذا ينطبق على الإغريق والرومان والمصريين القدماء والعرب في مرحلة انتشار الإسلام والأوروبيين الحديثين والأمريكيين ـــ كانت مسلحة بالاعتقاد بأن الإنسان يمتلك مواهب وقدرات غير محدودة(٣٠). وما أن يضعف هذا الاعتقاد ويضع الناس لأنفسهم حدوداً يعتبرون تخطيها غير ممكن، تكون العاقبة الانحطاط والركود. ولذلك يتميز جميع الأفراد المتخلفين والشعوب المتخلفة بإيمانهم بأن الإنسان بطبيعته منحط وعاجز ولئيم. وهم يشبهون بهذا الموقف الأطفال والشعوب البدائية التي تستسلم للظواهر الطبيعية وتخافها. وبنفس الطريقة استسلم الناس الذين لم يكونوا يؤمنون بقوة الطبيعة البشرية للمشاكل الكبيرة التي عانتها البشرية كالفقر والمرض والجهل(٣١).

تنتمي الثقافة الإسلامية خلال الألف عام الماضية، حسب رأي القصيمي، إلى النوع الثاني من البشر. وهو يرى أن ضعف المسلمين يعود إلى خطأ اعتقادي يقول بأن الدين الإسلامي ينكر على الإنسان جميع القوى المادية والروحية "لكي ينقلها إلى الله وحده دون أن يضع له أنداداً"(٣٢). ففي أعين كثير من المسلمين يعني الإيمان بالله نكران الإيمان بالإنسان. ويعود السبب في ذلك إلى فهم ثنائي خاطئ للعلاقة بين الخالق والمخلوق يقول بأن الله لا يمكن أن يوصف بالكمال إلا عندما يعتبر الإنسان في جميع جوانبه وإمكاناته غير كامل وضعيفاً وناقصاً(٣٣).

ويبدو لجميع المسلمين الذين تشربوا هذا الايمان، أنه من غير المعقول حل المشاكل الدنيوية عن طريق بذل الجهود الذاتية. ولا يمكن أن يتوقع منهم المرء أن يحرروا أنفسهم من الظروف الحياتية المذلة التي يعيشون فيها. وعندما يتنافس فرد واحد أو أمة كاملة

---

٢٩ ـــ القصيمي، كيف، ص ١٥ وما يليها.
٣٠ ـــ القصيمي، الأغلال، ص ٢٦ وما يليها.
٣١ ـــ نفس المصدر السابق، ص ٢٧ وما يليها.
٣٢ ـــ نفس المصدر السابق، ص ٣٣.
٣٣ ـــ نفس المصدر السابق، ص ٣٦.

مـع أناس آخرين أو أمم أخرى، تصبح هذه المنافسة في الأحوال العادية قوة دافعة تجبر المـرء على بذل النشاط وتحضه على سبق الآخرين والتفوق عليهم. ولكن عندما يكون مـن غـير الممكن تفريغ ضغط التنافس بهذه الطريقة الطبيعية يبحث الضغط عن مخرج آخر. وهكذا انتظر المسلمون حلاً لمشاكلهم من الله ومن السماء حصراً.

ولكن هذا الانتظار السلبي لمعونة الله يتناقض حسب رأي القصيمي، الذي يتبنى هنا مـرة أخرى إحدى الحجج النموذجية للحركة الإصلاحية، مع أسس الرسالة الإسلامية. إذ أن القـرآن نفسـه يؤكد العنصر الإيجابي للتصرف الإنساني: {يا أيها الذين آمنوا إن تنصـروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم} (محمد : ٧)[٣٤]. إضافة إلى ذلك تؤكد الآية الرابعة من سورة التين مكانة الإنسان ككائن يقف على رأس الخليقة حيث تقول {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم}[٣٥]. ولذلك يوجه القصيمي اللوم إلى المسلمين المتدينين بـالذات مؤكداً أن كل تقدير للخليقة هو تمجيد للخالق. ويقول أن العلاقة بين كمال الخـالق وعظمة المخلوق يؤكدها القرآن حيث يقول الله للملائكة: {... إني جاعل في الأرض خليفة ...}(البقرة ٣٠). وبما أن الخليفة يحتل عادة مكان من يعينه، يجب أن يكون لدى الإنسان صفات تقترب من كمال الخالق[٣٦].

ويـرى القصيمي أن صورة الإنسان الطاغية على أجزاء كبيرة من التراث الإسلامي والـتي لا تثق بالقدرات الإنسانية مستمدة من عداء الثقافة الإسلامية للتعليم. وبالمساحة الواسـعة الـتي يخصصها القصيمي لعرض هذا "القيد" ومطالبته المتكررة بتحسين التعلم ونشـر المعـارف العلمية في الشرق الأوسط يتبع القصيمي تقليداً مطروقاً جداً في النقد الذاتي الإسلامي. ولذلك تم التحدث منذ محمد عبده ودعوته إلى التحديث عن "الهوس التربوي" لحركات التجديد الإسلامية.

ويـربط القصيمي الموقف الفكري المعادي للعلم بفهم خاطئ للدين يقوم على أن الورع الديني لا يكون أصيلاً وحقيقياً إلا عندما يكون المتعبد ضعيفاً في كل شيء بما في ذلك المعرفة.

---

٣٤ ـــ نفس المصدر السابق، ص ٢٩ وما يليها.
٣٥ ـــ نفس المصدر السابق، ص ٤٣.
٣٦ ـــ نفس المصدر السابق، ص ٣٩.

وتبعاً لهذه النظرة فإن التعليم مذموم لأنه، شأنه شأن جميع الأشياء التي تمنح الإنسان القوة، يحد من القدرة الكلية للخالق[٣٧]. ولذلك أسس العلماء المسلمون على هذه الفرضية تقليداً معادياً للتعليم. ولكي يعززوا وجهات نظرهم استشهدوا بعدد كبير من الروايات المنقولة الخاطئة التي ترفض المعرفة وتشيد بالجهل والغباء. ويذكر القصيمي مثالاً على ذلك التقارير التي تزعم بأن الخليفة عمر أمر بحرق مكتبة الإسكندرية لأنها تحتوي على كتب تتناقض مع القرآن[٣٨]. ومثل هذا التفكير هو الذي جعل كثيراً من العلماء يرفضون الاهتمام بالفلسفة والمنطق. ويذكر القصيمي أن المناهج الدراسية لجامعة الأزهر كانت تتضمن كتباً تهاجم الخلفاء العباسيين لأنهم أمروا بترجمة أعمال الفلاسفة القدماء إلى اللغة العربية[٣٩]. وقام صوفيون مثل ابن عربي (١١٦٥ – ١٢٤٠) والشعراني (١٤٩٣ – ١٥٦٥) بدفع التقليد المعادي للتعليم إلى حدوده القصوى بأن امتدحوا الجنون والهوس والمرض النفسي وتبنوا وجهة نظر تقول بأن السلف كانوا قدوة في هذا المجال[٤٠] وتوصل أصحاب مثل هذه الآراء إلى قياسات خاطئة لأنهم طبقوا ظروف المجتمع الذي ينحدرون منه على العلاقة بين الإنسان والله. ومن جملة ما تتضمنه هذه الظروف أن الحكام في كل مجتمع يخشون تعلم الشعب لأن التعلم يضعف الطاعة والانصياع :

"وهذه الفكرة الفاسدة إنما انتزعوها من قياس فاسد أخذوه مما بين أيديهم. وهو أنهم وجدوا أن الإنسان أحياناً كثيرة قد يأنف من قوة عبده وخادمه وممن هو تحته، ومن ذكائهم وعقولهم وعلومهم، ويغار ويحقد ويحسد ويخاف من ذلك. وكذلك كثير من الملوك والأمراء والزعماء والرؤساء قد يغارون من رجالهم الموصوفين بهذه الصفات: فقد يحسدونهم ويحقدون عليهم ويخافونهم ويتمنون لو كانوا متصفين بالصفات الأخرى التي تضمن لهم انقيادهم واستسلامهم وضعفهم أمامهم. وقد روى التاريخ العدل أن بعض قادة الأمم ــ بل كثيراً منهم ــ كانوا يعملون على أن يحولوا بين شعوبهم وبين العلم ويحرمونه عليهم لأنهم يخافون امتناعهم عليهم وعسر طاعتهم لهم إذا تعلموا. وحتى في هذا

٣٧ ــ القصيمي ، الأغلال، ص ٧٧.
٣٨ ــ نفس المصدر السابق، ص ٧١ وما يليها.
٣٩ ــ نفس المصدر السابق، ص ٧٢.
٤٠ ــ نفس المصدر السابق، ص ٧٣.

العصـــر لا يـــزال فريق من هؤلاء القادة الذين يخشون العلم. ومما يؤلم أنه يوجد اليوم في إحدى البلاد العزيزة علينا من لايكافئون المتعلمين إلا بالسجن والعذاب والمطاردة.

وجـــدوى هذا قد يقع ويصدق في أخلاق الإنسان وفي أعماله الضعيفة، فذهب إلى أوهـــامهم أن الله أيضاً كذلك، لأن الإنسان دائماً يفهم إلهه فهماً متأثراً بالنظام الاجتماعي الـــذي أمامه وبالبيئة التي هو فيها. هكذا فهموا أن الله يرضيه ويعجبه من عبيده ألا يكونوا موصـــوفين بصفات القوة الخاصة به، بل أن يكونوا موصوفين بعكسها أي بالضعف بكل ضروبه"[٤١].

ويتهم القصيمي الصوفيين بشكل خاص بأنهم يدعون الناس إلى إهمال التعليم والمعرفة لأنهم يريدون المحافظة على سلطتهم وضمان نفوذهم الثقافي والفكري في المجتمع. وهكذا كـــان المتصوفون الكبار بالذات من أشد الدعاة إلى رفض العلوم لأنهم لولا ذلك ما آمن أحد بتعاليمهم :

" لأنـــــهم يدركـــون بداهـــة أن الاغبياء والجاهلين والبله الذين يسهل عليهم أن يســـلموا لهم وأن يكونوا بين أيديهم كالأموات بين أيدي الغاسلين كما يعبرون! أما أهل الذكاء والعقل والخير فمن العسير انقيادهم وتسليمهم. فنهضوا يدعون بإخلاص إلى مـــا يعطيهم صاحب السلطة وما يهبهم ملك القلوب، بل ملك الجيوب. ومن هنا قال الصـــوفية في تعالـــيمهم (العلم حجاب) وقالو (الجهالة أم الفضائل) وقالو (اللهم ديناً كدين العجائز) وقالوا (العجز عن الإدراك إدراك).

ويحكـــي الشـــعراني في كثير من كتبه كما يحكي غيره أن مشايخ الطريق وأساطين الصـــوفية كانوا إذا رأوا من يقرأ ويتعلم زجروه وقالوا له: لا تأخذ علمك عن الأموات ولكـــن خذه كما نأخذه نحن عن الحي الذي لا يموت! والأموات عندهم هم المخلوقون ســـواء أمـــاتوا أم كانوا أحياء، لأن الخلق كلهم في لغتهم ميتون وإن كانوا لما يموتوا بعد! وهـــم يريدون بهذا منع التعليم ومنع الأخذ عن الكتب وعن الأساتذة محافظة على سلطان الجهل الذي يرعى لهم سلطانهم ويحافظ عليه"[٤٢].

نتيجة لمثل هذا الموقف الفكري يرى القصيمي أن العالم الإسلامي متصدع من أساس أساســـاته. وحـــتى التراث الإسلامي نفسه المشجع جداً للعلم يتم تجاهله ورفضه. ومن

---

٤١ ـــ القصيمي ، هذه هي الاغلال، ص ص ٧٨ ـــ ٧٩.

٤٢ ـــ نفس المصدر السابق، ص ٧٩.

الأمثلة على ذلك موقف غالبية المسلمين من العلماء الكبار أمثال عالم الرياضيات والفيزياء والطب أبن الهيثم (٩٦٥ – ١٠٣٩) وعالم الكيمياء جابر بن حيان (القرن الثامن) والطبيب والفيلسوف أبو بكر الرازي (المتوفي عام ٩٢٣ أو ٩٣٢) والفيلسوف العربي أبو يوسف يعقوب الكندي (٨٠٠ – ٨٧٠). فقد تم التشكيك بإيمانهم وأخلاقهم وظلت كتبهم مهملة ودون أي تقدير إلى أن انتشلها الباحثون الأوروبيون من عالم النسيان[٤٣]. وبينما أصبحت معاداة العلم جزءاً لا يتجزأ من التراث الإسلامي خاضت أوروبا صراعاً ناجحاً ضد معاداة العلم استمر عدة قرون :

"لقد قاومت اوروبا ـــ قارة الضباب والثلج والظلام ـــ منذ ثلاثمائة سنة ـــ بل تزيد ـــ تحاول بكل الوسائل الخروج من ظلامها وجهلها. فما زالت كل هذه القرون تناضل هذين العدوين نضالاً مريراً حتى ظفرت هذا الظفر العجيب"[٤٤].

وحسب القصيمي كانت نتيجة ذلك التطور صعود أوروبا في القرن التاسع عشر واستعمارها مناطق كثيرة من العالم الإسلامي. وخلال هذا التوسع لم تلق أوروبا مقاومة بين المسلمين لأن الجهل غير قادر على مقاومة العلم. وعلى الرغم من اتضاح العلاقة بين العلم والقوة ظل المسلمون أوفياء لتأثير الموقف الفكري التقليدي. فهم لم يجنوا أي فائدة من الإنجازات العلمية الحديثة التي أدخلها الاستعمار إلى بلدانهم ونظروا إلى هذه الابتكارات بعين ملؤها الكراهية والرفض[٤٥] يرى القصيمي الآثار اللاحقة لهذا الإهمال في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي، ويضرب أمثلة على ذلك : هناك ملك مسلم أسقط عن العرش فقط لأنه أراد، بعد رحلة إلى أوروبا، فتح بلاده أمام الإنجازات العلمية الحديثة وإتاحة الفرصة لشعبه لتعلم هذه العلوم[٤٦].

---

٤٣ ـــ المصدر السابق، ص ٧٤.

٤٤ ـــ المصدر السابق، ص ٧٤.

٤٥ ـــ المصدر السابق، ص ٧٥.

٤٦ ـــ المصدر السابق، ص ٧٦. يشير القصيمي بذلك إلى إسقاط الملك الأفغاني أمان الله في عام ١٩٢٩. وكانت الرحلة المذكورة قادته من ديسمبر/ كانون الأول ١٩٢٧ حتى يوليو / تموز ١٩٢٨ إلى الهند وأوروبا والاتحاد السوفياتي وتركيا. وبعد عودته أعلن عن إصلاحات اجتماعية وقانونية وتعليمية. لكنه أسقط بعد وقت قصير بسبب ثورة القبائل الأفغانية وضغط العلماء المسلمين.

وفي مصـــر لم تزل جميع الوظائف التي لها علاقة بالشؤون المحاسبية في يد الأقباط لأن غالــبية المسلمين المصريين ظلوا حتى إلى ما قبل وقت قصير يرفضون تعلم الرياضيات(٤٧). وفي لبـــنان لم ينتســـب المســـلمون إلى المعاهد الأجنبية الموجودة في بلدهم أو أن من أراد الانتســـاب مـــنعه إخوته في العقيدة. أما اللبنانيون المسيحيون فقد استقبلوا هذه المدارس بحماس كبير واستفادوا من الفرصة التعليمية التي أتيحت لهم وأصبحوا رواد النهضة الأدبية في العالم العربي(٤٨).

وحســـب القصيمي يقف المسلمون أمام خيارين لا ثالث لهما : إما أن يستفيدوا من الـــتراث العلمي للبشرية أو أن يبقوا جهلة ومتخلفين. ولكي يتخلصوا من الركود الذي هم فيه ما عليهم إلا أن يعرفوا " أنه لا يوجد معرفة ضارة ولا جهل نافع وأن كل الشرور مصدرها الجهل وكل الخير مصدره المعرفة"(٤٩). ويؤكد القصيمي أنه من السهل على كل مســـلم أن يستنبط هذه المبادئ التوجيهية الجديدة من مصادره الدينية نفسها. فالقرآن يذم الجهل والغباء في مناسبات كثيرة ويذكرهما غالباً مقترنين بالإثم والضلال والخطيئة والكفر. ويقـــول في وصـــف الكفـــار: {وقـــالوا لـــو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب الســـعير}(الملك، ١٠). وترد كلمة "العلم" في القرآن بمختلف المعاني، لكنها لا تأتي أبداً بمعـــنى سلبي. ولا يأتي الإيمان والمعرفة أبداً كمفهومين متناقضين بل دوماً وأبداً كتعبيرين متضافرين. ويثبت ذلك الآية ٢٨ من سورة فاطر: {... إنما يخشى الله من عباده العلماء ...}. أما الشيوخ الذين يزعمون أن القرآن يعني بكلمة "علم" العلوم الدينية فقط فيجب الـــرد عليهم بأن القرآن الكريم يتحدث صراحة في إطار قضية يوسف عن فوائد العلم في الشؤون الاقتصادية (يوسف، ٥٥)(٥٠).

يحمـــل أطول فصل في كتاب "هذي هي الأغلال" العنوان: "أإنسان هي أم سلعة؟". وهـــو يـــأتي بعد الفصل الذي يعالج فيه القصيمي مشكلة التعليم وينطلق من السؤال عن ســـبب حـــرمان المـــرأة من التعليم في العالم الإسلامي. إضافة إلى ذلك يستغل القصيمي حديـــثه عـــن هذا الموضوع لمعالجة كامل مشكلة العلاقة بين الجنسين في الثقافة الإسلامية

---

٤٧ ــ القصيمي ، الأغلال، ص ٧٦.
٤٨ ــ المصدر السابق، ص ٧٧.
٤٩ ــ المصدر السابق، ص ٨٢.
٥٠ ــ المصدر السابق، ص ٨٣ وما يليها.

ويصــف اضـطهاد المـرأة بأنه أحد "الأغلال"، أي انه سبب هام من أسباب القصور التـنموي في الشرق الأوسط. إلا أنه في كامل محاججته لا يسلك طرقاً جديدة وإنما يبقى متمسكاً بالمحاججة التبريرية التقليدية التي كتبت عنها إيفون يزبك حداد تقول:

"لقــد أنتج الكتاب المسلمون صنفاً خاصاً من الأدب الدفاعي بطبيعته الذي يبالغ في الإشادة بالدور التكريمي والتحريري الذي يعطيه الإسلام للمرأة والذي يمنحها مكانة عالية أعـلى من المكانة التي تعطيها إياها المسيحية أو اليهودية أو الهندوسية أو أي نظام اجتماعي آخـر. فـالحقوق التي يضمنها لها الإسلام تشمل حقها في الحياة والتعلم والميراث وفي أن تحتفظ بكنيتها وأن تمارس نشاطات اقتصادية خاصة بها وأن تحتفظ بثروتها وأملاكها"(٥١)

طبقاً لهذا التقليد يؤكد القصيمي أن الشريعة الإسلامية هي أول نظام قانوني في تاريخ البشـرية أعطـى المرأة حقوقاً مكفولة وأنهى معاملتها كسلعة يملكها الرجل(٥٢). ثم يذكر أحـاديث نبوية تثبت أن المسلمين الأوائل لم يفصلوا بين الجنسين ويستشهد بآيات قرآنية تدعو إلى تعليم المرأة وترفض حصرها في المجال المنـزلي(٥٣). ومع ذلك لم يتمكن الإسلام مـن الحيلولة دون أن يفرض الرجل أنانيته ويسلب المرأة أقوى سلاح كان يمكنها بواسطته

---

٥١ ــ قارن: *Yvonne Yazbeck Haddad: "Islam , Women and Revolution in Twentieth Century", New York 1986, p. 280.*

٥٢ ــ القصيمي ، الأغلال، ص ٨٧ وما بعدها.

٥٣ ــ نفـس المصـدر، ص ٩٤ وما يليها. للبرهنة على دعوة القرآن إلى تعليم المرأة يستشهد القصيمي بالآيـتين ٣٠و ٣٤ من سورة الأحزاب : {يا نساء النبي ...}(٣٠). {واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمـة..}(٣٤). وبما أن "الحكمة" تشمل هنا جميع مجالات المعرفة فهذا يعني أن النسـاء مطالبات أيضاً بـأن يتعلمن. ومن الصفات الإيجابية التي يتصف بـها النسـاء اللواتي يصلحن لأن يكن زوجات للنبي، التنقل. وهـذا بـدوره ينفي حظر خروجهن من المنـزل والظهور في الأوساط العامة. وبهذا الخصوص جاء في الآية الخامسـة مـن سـورة التحريم: {عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائـبات عـابدات سائحات ثيبات وأبكاراً}. ويفسر رودي بارت (مترجم القرآن إلى اللغة الألمانية، م) كلمة "سائح" بمعنى "متنسك" "زاهد"، وهذا تفسير لا يوافق إطلاقا المعنى الذي يقصده القصيمي. في ترجمة ريتشارد سـل إلى الإنكـليزية (أدنـبره ١٩٣٩) ترد كلمة "سائح" بمعنى "متنقل" "متجول". ولكي يثبت القصيمي أن حجـز النساء في البيوت يتناقض مع روح القرآن يستشهد بالآية ١٥ من سورة النساء : {واللاتي يأتين الفاحشة مـن نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهـن سبيلا}. في هذه الآية جعل الله الحجز في المنـزل عقوبة للزنا. وبذلك فإن إبعاد النساء عن الحياة العامة ليـس سوى عقوبة شديدة على ذنب كبير. إلا أن من يفرض على شخص عقوبة دونما ذنب إنما يخالف صريحة روح الشرع الإسلامي. قارن القصيمي : الأغلال، ص ١١١.

من أن تصبح مساوية للرجل ألا وهو العلم. ثم يفند القصيمي بعد ذلك بالتفصيل الحجج التي يقدمها خصوم تعليم المرأة:

أول ما يقال هو أن المرأة خلقت للبيت وليس للعمل المهني خارج المترل ولذلك فإن تعلمها واكتسابـــها المعرفة ليس لهما أي فائدة. ورداً على ذلك نقول بأن العمل المترلي بـــالذات يتطـــلب نساء متعلمات ومتحضرات. فإذا ما انطلقنا من أن المترل هو حقل العمـــل الرئيسي للمرأة فستكون عندئذ مسؤولة عن توفير الراحة والسعادة لجميع أفراد الأســـرة. ســـتكون مسؤولة عن مجالات مختلفة مثل التنظيم والاقتصاد المترلي والتربية وتطـــبيق الحـــق والرعاية الصحية، وسيتوجب عليها حل مختلف مشاكل وأزمات أفراد الأسرة. وإنه لمن الصعب على امرأة متعلمة أن تؤدي كل هذه المهام. أما المرأة الجاهلة والمنعزلة فلن يكون في وسعها إطلاقاً حمل هذه المسؤولية. لا بل إنه لمن اللازم، انطلاقاً من الواجب الاجتماعي، أن يكون تعليم المرأة أبدى من تعليم الرجل لأن أفراد الشعب هم جميعاً أطفال البيت، وبذلك فإن مستقبل المجتمع في يد المرأة[٥٤].

كـــثيراً ما يزعم المسلمون المحافظون أن تعليم المرأة يفسد أخلاقها. إلا أن القصيمي لا يستطيع إيجاد أي سبب معقول لحرمان المرأة من التعليم لأسباب أخلاقية لأن السلوك الآثم ينجم حسب رأيه من الجهل حصراً. ويقول أن علم النفس الحديث أثبت وبصورة قاطعة أن النساء الساذجات غير المتعلمات تسيطر عليهن غالباً الشهوات الجنسية والغرائز الطـــبيعية غير المقيدة سيطرة كاملة. وذلك لأن كل ما لديهن من طاقة روحية وجسدية يســـخر لهـــذه الغرائز والشهوات لعدم وجود دوافع أخرى لديهن، ومنها مثلاً السعي لاكتســـاب العلم والمعرفة، تزاحمها على هذه الطاقة. كما أن فهم الدين بشكل صحيح غـــير ممكـــن بدون تعليم. فليحاول المرء، مثلاً، توضيح مفهوم "التوحيد" لشخص غير متعـــلم. وحـــتى لـــو قدم له أفضل البراهين وأكثرها إقناعاً سيعود قريباً إلى التصورات الشـــركية. وعن طريق الدور الذي تلعبه النساء غير المتعلمات في تربية الأجيال القادمة سيتم ترسيخ التقاليد السيئة والبدع في المستقبل أيضاً[٥٥].

ويقـــدم الذين يرفضون تعليم المرأة حجة أخرى تقول بأن التعليم يؤدي إلى تعامل النســـاء مـــع الرجال بشكل مرفوض دينياً. إضافة إلى ذلك فإذا ما تعلم النساء وفكرن

---

٥٤ ــ القصيمي ، الأغلال، ص ٩١.

٥٥ ــ نفس المصدر، ص ١١٦ وما يليها.

كالرجال سيلتقين معهم على نفس المستوى مما سيؤدي بدوره إلى انعدام استعدادهن لطاعة أزواجهن كما أمر الدين. يستغل القصيمي هذه الحجة للدعوة إلى إلغاء الفصل بين الجنسين، ولكنه يوضح كما في السابق أن الرجل سيكون المستفيد الأكبر من حصول المرأة على قدر أكبر من الحرية : إن المسلمين يدخلون في لحظة الزواج عالما غريباً عنهم كلياً لأنه لم يكن لهم قبل ذلك أي اتصال مع الجنس الآخر. وهذا لا يمكن أن يكون منسجماً مع ما يبتغيه الدين لأن الفقهاء متفقون في الرأي، بخصوص عقد الشراء، أن البيع والشراء دون رؤية الشيء المباع يحظره الشرع ويثير شبهة بالغش. لكنهم رغم ذلك لا يجدون أي عيب في أن "يقدم المرء على ربط حياته ومصيره ومصير أولاده وكل ما يملك بامرأة يجعلها سيدة بيته المطلقة وسيدة ما فيه ومن فيه كل حياته أحياناً دون أن يدري من أمرها شيئاً سوى أنها امرأة"(٥٦).

وأخيراً يدعو القصيمي مؤيدي الفصل بين الجنسين إلى التفكير بتلك الدول التي سيطرت على العالم الإسلامي في الماضي القريب. فلقد أوضح، على سبيل المثال، انتصار بريطانيا في الحرب العالمية الثانية الدور الكبير الذي يمكن أن تلعبه النساء المتعلمات العاملات في المجتمع. فلو لم تكن النساء قادرات على تولي مهام عامة وعلى دعم الرجال الذين ذهبوا إلى الحرب عملياً ومعنوياً لما كان انتصار بريطانيا ممكناً على الإطلاق(٥٧). وفي زمن السلم أيضاً يستغني البلد عن نصف ما فيه من مواهب عندما يستبعد النساء من الحياة العامة. وكان العرب القدامى يعرفون أن بطولات الرجل وإنجازاته الكبيرة تحتاج دوماً إلى المرأة العاشقة التي يقدم لها الرجل أعماله. وفي الوقت الحاضر يعود جزء من التفوق الغربي إلى أن الناس أدركوا هناك أن وجود النساء يدفع الرجال إلى مضاعفة جهودهم. فقد تبين أن المعامل التي يعمل فيها الرجال والنساء معاً تحقق إنتاجية أعلى وأن مستوى المدارس المختلطة أعلى من الأخرى(٥٨). ولذلك يجب على المسلمين أن يدركوا أخيراً أن وجود المرأة في الحياة العامة ليس له سوى الفوائد لأنه:

"ولم يحدث أن عالماً أو أديباً أو شاعراً أو غير هؤلاء استطاع أن يكون شيئاً عظيماً إلا والمرأة من ورائه تدفعه وتلهمه وتلهبه وتعطي حياته الوقود والحرارة. ولهذا فإنه لم يقع

---

٥٦ ــ نفس المصدر، ص ٩٩.

٥٧ ــ نفس المصدر، ص١١٤ وما يليها.

٥٨ ــ نفس المصدر، ص ١٠١ وما يليها.

في الــتاريخ أن أمــة أبدعت في الحياة ونساؤها مقبورات في المنازل، مبعدات عن المجامع وعن الشؤون العامة: فأوروبا وأمريكا واليابان اليوم لم يبلغوا هذا الشأو البعيد في الصناعة والعلم وفي كل شيء إلا ونساؤهم من ورائهم وأمامهم وإلى جوارهم."[٥٩].

جميــع هذه الأقوال تتحرك في إطار محاججة كانت موجودة لدى المحدثين السابقين. فقــد دعا المصلح المصري الطهطاوي (١٨٠١- ١٨٧٣) في منتصف القرن التاسع عشر إلى المســاواة في التعلــيم بين الرجال والنساء لكي يصبحن شريكات أفضل لأزواجهن في الحديــث والحياة. وكذلك جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وضعا تعليم المرأة في خدمة أداء واجــبات الأمومة وإعلاء مكانة العالم الإسلامي عن طريق تربية الأجيال القادمة[٦٠]. وفي الأكثرية الساحقة من المؤلفات التي كتبت في مصر في الثلاثينات والأربعينات عن هذا الموضــوع لم يكــن تحريــر المرأة غاية بحد ذاتها وإنما مجرد وسيلة لتقوية المجتمع بتحسين مستوى الزوجات والأمهات.

ويسلك القصيمي طرقاً تقليدية مشابهة في هجومه على العلاقة المشوشة بين المسلمين والســببية. ويقــول أنه يلاحظ في الحياة الاقتصادية أن رجال الأعمال المسلمين يتقبلون الكســاد الاقتصادي باستسلام وصبر. وهو يفضلون ترك شركاتهم تتعرض للإفلاس على تغيــير الأســاليب التي اعتادوا عليها. وتصرفاتهم التجارية وتعاملهم مع الزبائن والشركاء يتصف غالباً بالفظاظة وعدم المجاملة. وهم لا يسألون عن أسباب الفشل الاقتصادي لأنهم يعــتقدون أن الدخــل والنجاح لا يتعلقان بالذكاء والاجتهاد والعرض والطلب. وبما أن الــنجاح لا يتحدد حسب رأيهم إلا بالحظ والصدفة والقدر وأن القدر مكتوب مسبقاً ولا يمكــن تغيــيره فلا يرون أي معنى للتغيير[٦١]. ظهرت نتائج هذا الفهم الخاطىء في مختلف مجــالات الحياة في المجتمع الإسلامي . فالفلاحون غير مستعدين لجعل أرضهم تعطي أكبر محصول ممكن. والتجار لا يلبون بما فيه الكفاية رغبات زبائنهم. والطلاب لا يجدون أي علاقــة بين علاماتهم وعمق فهمهم. والجنود والضباط لا يبحثون عن أسباب انتصارهم وهزيمــتهم في المعــركة في قدراتهم العسكرية. بل إنهم يستندون جميعاً إلى روايات خاطئة

---

٥٩ ـــ نفس المصدر، ص ١٠٢.

٦٠ ـــ قــارن سهام بدر ***Siham Badr: Fraueubildung und Frauenbewegung in A'gypten, Koeln 1966, S. 26 und 33.***

٦١ ـــ القصيمي، الأغلال ، ص ١٩٢ وما يليها.

تبشر بحل المشاكل الدنيوية عن طريق التقوى وحدها ويؤمنون بالقوة السحرية للنصوص الدينية. فعندما انتشر في مصر وباء قبل بضعة أعوام اجتمع علماء الأزهر لكي يقرؤوا صحيح البخاري ويتخلصوا بهذه الطريقة من المصيبة. وكان جيش أحمد عرابي يحمل الكتاب نفسه لكي يتمكن بمعونته من الانتصار على الإنكليز[٦٢].

عند حديثه عن عدم الإيمان بوجود علاقة بين السبب والنتيجة يتساءل القصيمي عما إذا كان الدين الإسلامي نفسه هو الذي يتبنى هذا الموقف. ويأتي جوابه مرة أخرى متفقاً مع موقف الحركة الإصلاحية الداعية إلى التحديث: لو يتقبل المسلمون الإرث الحقيقي للرسالة الإلهية لما واجهوا أي مشكلة في الاعتراف بالسببية. فالآيتان ٨٤ و٨٥ من سورة الكهف تؤكدان ذلك صراحة: {إنا مكّنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً. فاتبع سبباً }. هاتان الآيتان كافيتان لدحض جميع الصوفيين وغيرهم من خصوم السببية[٦٣].

ولأن المسلمين لم يفهموا جوهر دينهم المؤيد للسببية وحاولوا، علاوة على ذلك، البرهنة على أن كثيراً من الأهداف يمكن تحقيقها بشكل أسهل بطريقة مخالفة لمبدأ السببية، فلم يتمكنوا من تحقيق النجاح. فعندما يواجهون صعوبات كبيرة يستسلمون بسرعة ويكتفون بندب مصيرهم اليائس. ويرد القصيمي بشكل خاص على أولئك المسلمين، الذين يعتقدون بأن السببية تتناقض مع القدرة الإلهية المطلقة، بالتأكيد على أن القدرة الإلهية والسببية مترابطتان ترابطاً وثيقاً :

"أما الإيمان بقدرة الله المطلقة من القيود والحدود، فإنه يقتضي الإيمان بالسبب لا الكفر به، لأن الإيمان بالسبب هو في الواقع إيمان بمسببه وصاحبه، والكفر به كفر به.. والشاكون في أسباب الله ــ وكل مافي هذي الدنيا هو من أسباب الله ــ هم في الحقيقة شاكون في الله وفي عمله، فإن هذا الشك معناه الشك في قدرته تعالى على أن يجعلها أسباباً موصلة مبلغة .. وكلنا نؤمن بأن امتثال أوامر الله الشرعية سبب في دخول الجنة وفي نيل رضا الله، وأنه سبب لا يتخلف عنه مسببه"[٦٤].

---

٦٢ ــ نفس المصدر، ص ١٩٨. وحسب القصيمي هناك أمثلة مشابهة على القوة العجيبة لهذا الكتاب الجامع للأحاديث النبوية موجودة في تعليق عن البخاري كتبه القسطلاني. وهو يعني بذلك كتابه : إرشاد الساري في شرح البخاري.

٦٣ ــ القصيمي : الأغلال، ص ٢٧٧.

٦٤ ــ القصيمي: الأغلال، ص ٢٧٩.

عـــند معالجة السؤال الفلسفي الأساسي عن أسباب السلوك البشري يتحدث القصيمي بإســـهاب عن مفهومي "القضاء" و "القدر". وكان تفسير هذين المفهومين يشكل منذ زمن طويـــل موضوعاً مركزياً في الفقه الإسلامي لأنه يمس مسائل أساسية مثل المسؤولية الأخلاقية للإنسان والتناقض بين القدرة الإلهية والعدل. ويشير القصيمي إلى أن الاتجاه السائد في الفقه الإســـلامي هو الذي يفسر القضاء والقدر بالمعنى الذي يعتبر الإنسان مجرد كائن سلبي ينفذ القــــرارات الإلهيـــة. وبناء على ذلك عليه تحمل مصيره دون مقاومة وليس من شأنه، أو في مقـــدوره، اتخاذ مبادرة فردية وتطويرها. وبينما تعمل التربية الحديثة وبنجاح كبير على خلق الشخصـــية المســـتقلة لـــدى الفـــرد وتنمية شعوره بقدراته الذاتية ومسؤوليته تجاه نفسه والآخرين، يشجب كتاب تعليمي تتبناه جامعة الأزهر كل تصور عن الإرادة الإنسانية الحرة ويعتـــبر ذلـــك بدعة مخالفة للشرع[٦٥]. إلا أن العلماء غير متفقين في الرأي حول تسمية مثل هـــذا الإنســـان الذي رسم له الله طريقاً مجهولاً لا يعرفه، وهو في سعيه إلى الخير أو الشر لا يتـــبع إرادته المستقلة وإنما ينفذ إرادة الله. وفي هذا الخلاف حول الكلمات يتعلق الأمر فقط بمـــا إذا كان الإنسان يكسب أفعاله بنفسه (ويمكن تسميته "كاسب") أم أنه عند قيامه بأفعاله يكـــون خاضـــعاً لإرغام كامل (الجبر). ويرى القصيمي أن الرأي السائد عموماً، والذي صـــاغه الفقيه الشعري (٨٧٣ — ٩٣٥)، لا يؤدي إلا ظاهرياً إلى حل وسط لأنه هو أيضاً لا يمس فكرة التحكم بالإنسان من الخارج[٦٦].

وبمـــا أن هذيـــن المفهومين هما ركن من أركان الدين ونظراً لأهميتهما المركزية في الفقه فمـــن المهم جداً تفسيرهما وشرحهما بشكل صحيح. يستعمل (القدر) في القرآن مرادفاً لـــ "الـــتقدير" الذي يعني "التقدير، التقويم، المقياس، التحديد". وهذا يعني أن المقصود بذلك هو تقدير مسألة من المسائل بالعقل وحصرها بواسطة التفكير ضمن أبعادها المادية[٦٧].

---

٦٥ ـــ نفس المصدر، ص٢٤٢.

٦٦ ـــ المصـــدر الســـابق، ص ٢٤٢ وما بعدها. يرى القصيمي أن الخلاف بين الأشعرية والجبرية هو خلاف على الكلمات لا أكثر : " فالكسب عند الأشعرية يعني نفس ما يعنيه الجبر عند الجبرية ".

٦٧ ـــ المصدر السابق، ص ٢٤٧ وما بعدها. حســب رأي القصيمي تؤيد هذا التفسير الآيات التالية: {إنه فكّر وقدّر} (المدثر، ١٨)، { تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة}" (المعارج، ٤). وحـــتى الآية الثامنة من سورة الرعد التي يستشهد بـــها دائماً لتفسير القدر بمعنى {رسم كل شيء مسبقاً} تعني في الحقيقـــة المعـــنى المذكور أعلاه: { الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار}.

وحسب القصيمي هناك قاسم مشترك بين جميع الاستعمالات القرآنية لكلمة "القدر" وهو أنه قانون أبدي لا يتغير ولا يتبدل ("سنة محتومة لا تغير ولا تبدل") يتضمن كل ما نفهمه اليوم تحت تعبير "القوانين الطبيعية". ومن يشك في هذا النظام الأبدي للأشياء يقترف ذنب الكفر بالله[٦٨]. أما فيما يتعلق بتعبير "القضاء" فهو لا يستعمل في القرآن أبداً إلا بمعنى "فرغ" أو "انقضى" أو "انتهى"[٦٩]. وبناء على ذلك يجب فهم هذا التعبير كمبدأ ديني بمعنى أن الله خلق العالم في صيغة نهائية وكاملة. وباختصار يرد القصيمي على جميع الذين يفهمون القضاء والقدر بأنه "التحديد المسبق للأشياء والمصير الذي لا مفر منه" بأن كلا التعبيرين يطالبان باحترام السببية التي أرادها الله. والفهم الصحيح أو الخاطىء لهذه السببية يحدد الكيفية التي تنظم بها الشعوب والأمم حياتها الاجتماعية والمرتبة التي تحتلها في المجتمع الدولي[٧٠].

يرى القصيمي أن أقصى أشكال الشك بقوانين الإله والطبيعة تتمثل في الاعتقادات الخرافية والورع الشعبي. فجميع أشكال هذه الاعتقادات المنتشرة في الأوساط الشعبية على نطاق واسع، مثل تقديس الأموات والإيمان بالأرواح والجن، يجمعها قاسم مشترك هو أنها تعد الناس بتعطيل القوانين الطبيعية. يجب اعتبار هذه المعتقدات مخلفات متبقية من مرحلة سابقة في تاريخ التطور البشري، لأن الثقافات البدائية كانت تنسب جميع الظواهر المرئية على سطح الأرض إلى القوى الروحية. هذا الإرث الباقي من معتقدات بدائية مغرقة في القدم ما زال حتى زمن القصيمي يجعل كثيراً من المسلمين ــ بينهم كثير من المنتسبين إلى الفئات المتعلمة ــ يبذلون جهوداً كبيرة لإرضاء الأرواح والموتى. وخاصة في مجال معالجة المرضى ما زال الإيمان بالأرواح يلعب دوراً كبيراً. فما زال هناك كثير من المشعوذين الذين يوهمون مرضاهم بأنهم أصيبوا بالأرواح الشريرة التي لا بد من طردها. أما العلاج الذي يقدمه هؤلاء المشعوذون للمرضى فيتألف غالباً من التعذيب والضرب بهدف إلحاق ألم بالروح. وفي أحيان ليست نادرة يؤدي هذا

---

٦٨ ــ المصدر السابق، ص ٢٥١.

٦٩ ــ المصدر السابق، ص ٢٥٧. في هذا الصدد يستشهد القصيمي بالآيات التالية : {فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس ...} (القصص، ٢٩) ؛ {يا صاحبي السجن أما أحدكما ... قضي الأمر الذي فيه تستفتيان} (يوسف، ٤١) ؛ { ... فلما قضى زيد منها وطرا ... } (الأحزاب، ٣٧).

٧٠ ــ المصدر السابق، ص ٢٥٩.

"العـلاج" إلى الوفاة. كما أن "الإصابة بالعين" تعود حسب رأي القصيمي إلى الإيمان بالأرواح لأن كثيراً من الناس يعتقدون بأن الحساد يستطيعون تسخير روح شريرة لإلحاق الأذى بالآخرين. وحتى في الصحف المصرية تناقش الوسائل التي تحمي الإنسان من الإصابة بالعين، وهناك روايات لا حصر لها تفيد بأن الدين يؤيد هذه الخرافة. ومن أسوأ عواقب هذه الروايات أن كثيراً من المسلمين يخشون النجاح المادي لأنهم يخافون من حسد الآخرين وبالتالي من الإصابة بالعين[٧١].

ومن أهم "الأغلال"، التي يستطيع القصيمي عند شرحها الاعتماد على كتاباته الوهابية مباشرة، تأثر الفكر الصوفي وما يرتبط به من تفسير خاطئ للإسلام. وإذا ما حاول المرء تلخيص جوهر جميع الكتابات الصوفية في رسالة واحدة فستكون النتيجة حسب رأي القصيمي مدح الفقر والابتعاد عن الحياة الدنيوية. فلقد كتب الصوفيون من أمثال البستاني (المتوفي عام ٨٧٤ أو ٨٥٧) وابن أبي الدنيا (المتوفي عام ٨٩٤) عدداً لا حصر لها من الكتب التي تحمل عناوين مثل "إدانة العلم" أو "كتاب الزهد" أو ما شابه في هذا الاتجاه. وطور الصوفيون فلسفة كاملة يمكن تسميتها فلسفة الجوع والحرمان الجسدي. وهم يزعمون أن الإنسان يمكن أن يتجاوز جسده والعبء الذي يمثله هذا الجسد عن طريق الجوع والزهد والسهر بحيث يصبح عديم الوزن لكي يصعد بعد ذلك إلى السماء. وعندما يترك المرء جسمه ينال نصيبه من الدنيا، يضع عبئاً ثقيلاً على روحه التي تبقى أسيرة المادة وقوانينها. وبذلك يصر الصوفيون على اعتبار الجوع والسهر والعذاب الجسدي تمارين روحية. وما توصلوا إليه في نهاية المطاف لم يكن معرفة دينية وإنما جنون ومرض عقلي. وتبعاً لذلك يعتبر القصيمي مؤلفات كبار الصوفيين مجرد وثائق تعبر عن البلاهة وممارساتهم الدينية نشاطات تعبر عن الجنون:

"وكلامهم في الجوع وفي فلسفته كثير جداً. وقد دأب جماعات لاتحصى منهم على رياضة الجوع والسهر والعذاب الجسماني، محاولين بذلك أن يبلغوا درجات العارفين الواصلين الذين يلقون العلم بلا تعلم ولا أداة، والذين ترفع عن أبصارهم وبصائرهم الحجب فيشاهدون الحقيقة عارية مجردة من كل حجاب ومن كل لبس والتباس!

٧١ ـ المصدر السابق، ص ٢٠٠-٢٠٦. في سياق الحديث عن الشعوذة في الطب يتحدث القصيمي عن حالات مثيرة أدت إلى الوفاة في الأربعينات وكتبت عنها الصحافة المصرية بالتفصيل، لكنه لا يذكر أي مصدر.

فصارت النتيجة أن اصيبوا بالتخليط وبالفساد العقلي، وبالخيالات والأوهام التي تعلق بمن ضعفت قواهم العقلية والعصبية، نتيجة الإجهاد والإرهاق، أو نتيجة أشياء أخرى معروفة.. ومن المصائب أنهم كانوا إذا وصلوا إلى هذا الفساد التصوري وتراءت لهم أشباح الأوهام والخيالات حسبوها حقائق وكشوفاً ومعارف عليا، وحسبها لهم الآخرون كذلك، فراحوا ــ رغبة في المزيد ــ يزيدون قواهم البدنية جلداً وإنهاكاً وسهراً وتعباً وجوعاً، فيزدادون بذلك تخيلاً وتوهماً، أي مرضاً وضعفاً، ويتتابع الوحي الذي نزل عليهم! ثم لا يقفون عند هذه النهاية من الإضرار بأنفسهم وبمن حولهم وبالأمة التي آمنت بإمامتهم أو التي ستؤمن، بل يذهبون يكتبون هذه الخيالات والأوهام في كتب ورسائل لنقرأها نحن، ويقرأها من قبلنا ومن بعدنا! وليس من شك في أن كثيراً من هذه الأفكار والفلسفات التي نواجهها في كتابنا هذا هي إحدى ثمرات هذه الرياضات والفلسفات. فإن هؤلاء القوم ألحوا إلى أبدانهم بالعذاب الملون من الجوع والسهر والأعمال الشاقة، ومنعوها حاجاتها وشهواتها الضرورية الطبيعية، فأصيبت أعصابهم بالإرهاق والإجهاد ثم بالمرض والإنحراف، فراحوا يتخيلون ويخالون، حتى ظن كثيرون منهم أنهم صاروا يوحى إليهم، وأنهم يرون الملائكة عياناً ويسمعون الوحي جهاراً، وأنهم يشاهدون اللوح المحفوظ ويأخذون منه بلا وسيط! بل وأنهم يرون الله ويخاطبونه ويناجونه، وأن نواميس المادة وقوى الطبيعة قد تعطلت أمامهم وأمام كشوفهم ومعارفهم الدنية!.

وقد وقع في هذا كثيرون جداً من هؤلاء البائسين الهائمين، وعلى رأسهم ابن عربي الطائي وابو حامد الغزالي والشعراني وغيرهم. ولهذا فإن القارئ لكتبهم يجد فيها من الدعاوى المفزعة الباطلة ما يقف إزاءه حائراً، كدعواهم أنهم اتصلوا بالملائكة والجان والأنبياء والخضر وإلياس والمعروفين عندهم برجال الغيب، وأنهم جالسوهم وصاحبوهم وصادقوهم وتلقوا منهم العرفان، وأنهم رأوا اللوح والقلم جهرة!.

وقد يسرع القارئ إلى رميهم بتعمد الكذب. ولكن هذا ليس بلازم. نعم هو ممكن. ولكن الأقرب منه أن يقال : إنهم قوم مرضى، وإن هذه خيالات تطل عليهم من النوافذ التي فتحوها في عقولهم، فيحسبونها أشياء حقيقية، فيأخذون يتحدثون عنها ويكتبونها ويعتمدون عليها! وأظهر الأسباب في مرض هؤلاء الشيوخ هو الشقاء المادي الطويل الذي تحدوا به أجسادهم وسوسوها به شر سياسة، حاسبين أنهم بذلك يخدمون الروح ويتسامون بها عن أحكام المادة ودركاتها إلى عوالم الأرواح ومنازل الملائكة! ونحن إذا

عرفنا هذه الحقيقة ــ أعني حقيقة مرض القوم وسبب مرضهم ــ هان علينا أن نفهم كيف كتبوا ما كتبوا، وكيف ادعوا ما ادعوا! أمن الممكن أن يكتب عاقل مهما كان جاهلاً أو ضالاً أمثال ما كتبه الشعراني في كتابه (الطبقات الكبرى) وغيره من كتبه، وأمثال ما كتبه آلاف من الشيوخ في ما تركوه لنا وراءهم من المؤلفات؟ ليس من الممكن أن يكونوا مؤمنين بما كتبوه إن كانوا عاقلين، وليس من الممكن أيضاً لأن يكونوا إنما كتبوه مخادعين ومضللين، فإن من كان يحمل معه عقلاً سليماً لا يمكن أن يحاول التضليل والإغواء بأمثال هذه الأساليب الصريحة في الجنون والخبل! فلا بد إذن أن نذهب في تعليل هذا إلى أن القوم كانوا مرضى، ولا بد أن ننظر إليهم بالعين التي ننظر بها إلى محموم يهذي، وأن نسمع كلامهم وما فيه من الإدعاء والشطح ونقرأه كما نسمع من نزلاء المصحات العقلية والعصبية، لا أن نجعلهم أئمتنا المختارين، نترلهم مترلة الملهمين المعصومين"[٧٢].

يرى القصيمي أن الإنسان مدفوع بطبيعته إلى النشاط وحب الحياة. وطبائعه ترفض التعاسة وعدم الرضا. وإذا لم تفعل فأنها تكون مخدرة. ولقد تلقى المسلمون تخديراً مستمراً عن طريق نشر الأفكار الصوفية في خطب صلاة الجمعة. وكان لهذه الخطب تأثير مشابه لتأثير المخدرات ويجب إطلاق نفس الحكم عليها :

"ومن العجيب ــ بل من غير العجيب ــ أن البائسين الذين يخدرون بهذه الخطب كل أسبوع وتقيد بها غرائزهم وطباعهم وتمنع العمل والإحساس بالحياة يجدون لذة مسكرة في سماع هذه الخطب وترديدها! وليس هناك شك في أن شعورهم بهذه اللذة يشبه شعور مدمن المخدرات عندما يتناول منها شيئاً بعد حرمان طال أو قصر! وذلك أن هذا التناول للمخدر، وهذا السماع للخطبة المخدرة يؤديان عملية التسكين في الحالتين ، فحرمان الإنسان من الحياة الصحيحة الجميلة يؤلمه ويؤذيه لو ترك سليماً معافى، ولن يستطيب ذلك إلا إذا خدر، فالخطب تقوم بهذا التخدير ، فيجد البائس المسكين فيها تسكيناً لآلامه، ويجد فيها عزاءه، ويجد فيها آماله الضائعة المشتتة المحرومة فيظل مستكيناً راضياً، وينعم عيناً بكل ألوان الشقاء، ويظل يتدلى ويهوى في دركاته حتى يصل إلى حالة يتعجب السليم المعافى من رضاه بها وسكوته عليها وحياته معها! وكما ان مدمني المخدرات يبلغون حالة من الانهيار المادي والمعنوي لا يتصورها العقل

---

٧٢ ــ القصيمي : الأغلال، ص ١٧٠ وما بعدها.

ـ مع رضاهم بها ـ فكذلك الذين يخدرون بهذه المواعظ المتكررة يبلغون هذه الحالة من الانهيار مع رضاهم بها ولذتهم بإعطائهم هذه النوبة الأسبوعية المخدرة.

إن القوانين تعاقب من تناول المخدرات مرة في خفية وعلى حذر، ولكنها تبيح تخدير الآلاف، بل مئات الآلاف، بل مئات الملايين في المساجد والجمعيات كل أسبوع بل كل يوم أحياناً، ثم تحث هؤلاء المخدرين على أن يخدروا، بل تجازيهم وتوظفهم وتقتطع لهم من أموال الدولة المكافآت الشهرية! وهذا بلا ريب من أعجب مناقضات القوانين وأغربها!

لقد أريد أن تؤدي المنابر والمساجد أعظم المنافع للإنسانية فأدت شر ما يؤدى: أريد منها أن تحيي فأماتت، وأن تعز فأذلت، وأن تهدي فأضلت، وأن تبعث على العمل فبعثت على الكسل، وأن تمدح الحياة فامتدحت الموت، وأن ترفع من شأن الجمال وتحببه الى النفوس فرفعت من شأن الدمامة وحببتها إليها، وأن تملأ الرؤوس بالحقائق فملأتها بالأوهام، وأن تخلق شعوباً متوثبة فخلقت شعوباً خاملة عاجزة ـ تنتظر وجودها وحياتها وحاجاتها من خارجها لا من أنفسها، معلقة أبصارها دائماً بالسماء، منتظرة أن تمطر عليها الذهب والفضة والسيادة والوجود والعز وكل ما يؤمل، ولا تنظر الى نفسها وطبيعتها .. فأقبح بها من منابر أشاعت الموت والدمار والظلام والجهل!!

كم أرثي لهؤلاء البائسين الجائعين العارين حينما أراهم يوم الجمعة، وآذانهم مرهفة، وأعينهم مشدودة بذلك الخطيب الذي عبث بجسده الناحل المشوه الجهل والشقاء وكل ضروب الحرمان، ينتظرون منه أن يطعمهم وأن يكسوهم وأن يهبهم الصحة والعافية، وأن يبني لهم المنازل الجميلة، وأن يقضي لهم كل حاجة ورغبة، وأن يقدم لهم الاستقلال والسيادة كهدية خالصة رخيصة، وأن يدخلهم أخيراً الجنة مع النبيين والصديقين والشهداء في صنوف الأبرار المقربين.. والثمن لذلك كله لا يعدو كلمات خفيفات مبهمات مجهولات يتمتمون بها، وبعض حركات يمثلونها، أو تمثل بهم، كما هو الصحيح، بدون أن يفقهوا لها معنى أو يدروا لها غرضاً وغاية.

وكم أرثي لهم ـ بل وأبكي ـ وهم يتمايلون تحت ذلك الخطيب، ويهزون رؤوسهم الفارغة ، ويترنحون بأعطافهم المحطمة تحت تلك الأسمال البالية الممزقة، كلما سمعوا وعداً أو وعيداً، وكلما سمعوا الآمال الضخمة الرخيصة تزجى لهم، والأهوال الراعبة المذهلة تصب عليهم، وكلما سمعوا أن إنساناً ارتفع من حضيض الفاقة والذل إلى

أوج الـثراء والعـز ــ وأن آخر توقفت أمام إرادته قوانين الطبيعة ونواميس الوجود أو بطـلت ــ وأن آخـر أهبطت له الملائكة المقربون من سماواتها لتكون في خدمته وتحت مشـيئته ــ وأن آخـر زف الى الجنة زفاً وبين يديه الملائكة والنبيون يحملون المشاعل والـبخور ويفـتحون له الطريق ــ بل وأن أمة استولت على الأمم وأملت على الزمان والمكـان ــ لا لشـيء سوى أنهم أرادوا ذلك وطلبوه، وأنهم تحركوا حركات سموها عـبادات: نعـم كـم أرثـي وأبكي لهؤلاء البائسين وهم يهتزون تحت هذه الوعود والبشـارات ويتلمظون شوقاً رغبة، ثم يخرجون وهم يندبون أنفسهم، ثم يقضون أيامهم ويودون بآمالهم إلى نهاية الأجل القريب، مخمورين بهذه الخمرة التي لا يفيق شاربها.

لقد كان من الممكن أن تنطلق شرارة، أو تنبعث عاصفة من الطاقة الانسانية الأبدية الكامنة في أعماقهم ، فتضيء لهم الطريق أو ترتفع بهم عن هذه الوهدة وتنقلهم عن هذا المكـان الذليـل، لـو تيسر أن ينقذوا من براثن هؤلاء المخدرين. ولكن هذا الاجتماع الأسبوعي المفروض فرضاً، وهذه الخطب مفروضة على هذا الإجتماع فرضاً أيضاً، فأين النجاة وكيف الفرار! "[٧٣].

ويفسـر القصـيمي أيضاً الضعف الشديد للقوة الدافعة في العالم الإسلامي بانتشار الأفكـار التي تدعو إلى الزهد. فبسبب الإعراض عن الدنيا ضعف طموح الناس وتولد لديهـم الشعور بأنهم غير قادرين على أداء الأعمال العظيمة التي تتطلب كثيراً من الطاقة وقـوة العـزيمة. وأخيراً فقدوا القدرة على مجاراة الشعوب التي لم تزل لديها قوة الدفع الـناجمة عـن حـب الحياة. وبسبب التناقض القائم بين الإعراض عن الدنيا من جهة ومتطلبات الحياة اليومية من جهة أخرى وقع جميع المسلمين في حالة من الحيرة أدت إلى إضعاف العالم الإسلامي كله[٧٤]. وحاولوا التخلص من هذا التناقض عن طريق ممارسة الأعمـال التي تجلب لهم وسائل العيش بسهولة. ولكن عندما يتطلب العمل بذل الجهد والعـناء يعودون إلى تقاليدهم القديمة والمبادئ التي يؤمنون بـها. وبما أن هذا السلوك يعيـق التقدم يجب على المسلمين أن يشنوا حرباً دائمة على هذه التقاليد وأن يتجاوزوا

---

٧٣ ــ المصـدر السـابق، ص ١٨٠ ومـا بعدهـا. يجب ألا نستغرب أن أقوال القصيمي هذه عرضته لانـتقادات شديدة من خصومه الذين اتهموه بأنه يقترب من المواقف الماركسـية ويعتبر الدين "أفيون الشعوب ". انظر فقرة " النقاش العام حول هذي هي الأغلال ".

٧٤ ــ المصدر السابق، ص ١٦٠ وما يليها.

حالة الحيرة التي تشلهم داخلياً. أما الذين يتابعون نشر الأفكار الداعية إلى الزهد فيجب اعتبارهم خونة للدين والمجتمع "يتخلون عن مواقعهم في الجبهة في معركة حامية في سبيل الحقيقة والحرية والوطن"(٧٥).

يرى القصيمي أنه واضح تماماً أن وجهات النظر التي ينتقدها والمعادية للحياة تتناقض أيضاً تناقضاً جذرياً مع أسس الدين الإسلامي. ويقول أن النبي قد أرسل لكي يحرر الناس من المواقف الفكرية الداعية إلى الإعراض عن الدنيا والمؤدية إلى فصل غير طبيعي بين الحاجات الروحية والحاجات المادية، ولكي ينمي قواهم الخلاقة. فالقلب والعقل متلازمان بالضرورة. ولقد ثبت بالدليل القاطع أن جميع الشخصيات العظيمة والقوية لديها أحاسيس غريزية وغير عادية وذلك لأن الإنسان يستمد القوة والقدرة لتحقيق الأهداف الرفيعة من حبه للجمال. وحب الحياة والجمال من الوصايا الأساسية التي تدعو جميع الأديان الإنسان إلى تحقيقها. ولهذا الحديث رواية أخرى ولفظها! : "إن الله كريم يحب الكرم، جميل يحب الجمال. نظيف يحب النظافة"(٧٦).

وكلمة جمال هنا لا تعني الجمال المادي فقط، بل يجب فهمها بمعنى الكمال. فالرسالة التي نقلها محمد لم يكن نقلها ممكناً إلا من رجل بلغ درجة عالية من الكمال. بهذا المعنى(٧٧). والقصيمي متأثر تأثراً قوياً بأدب العبقرية الذي كان منتشراً لدى معاصريه والذي كانت رواياته الكثيرة تنسب إلى شخص النبي، وهو يشيد مراراً وتكراراً بهيئة محمد المهيبة وبقوته الجسدية والروحية كنموذج مثالي للجمال والرجولة(٧٨). ويقول أنه كان يحب الأشياء الجميلة والمتع الحسية ابتداء بحب الطبيعة إلى الأصوات الموسيقية الجميلة وحتى الروائح الطيبة والحرير الناعم والطعام الشهي(٧٩).

---

٧٥ ــ المصدر السابق، ص ١٦٨.

٧٦ ــ المصدر السابق، ص ١٥٤.

٧٧ ــ يبدو أن مجال الإيحاءات المرتبطة بصورة النبي محمد غير محدود. فهناك من يتخذ منه نموذجاً للرجل الثوري العربي كما في كتاب فتحي رضوان: "محمد، الثائر الأعظم" وكتاب عبد الرحمن الشرقاوي: "محمد رسول الحرية"، القاهرة ١٩٦٢، وهناك من ربط بينه وبين بطل أمريكي هزلي كما في عنوان كتاب للبيب رياشي : محمد، السوبر مان الأول العالمي، بيروت ١٩٣٤.

٧٨ ــ أفضل مثال على هذا الاتجاه كتاب "عبقرية محمد" لعباس محمود العقاد، القاهرة، بدون تاريخ.

٧٩ ــ القصيمي : الأغلال، ص ١٥٥ وما بعدها.

عن هذه الصفات الشخصية للنبي محمد يوجد في الأدب المصري الحديث عدد كبير من المؤلفات التي تقدم النبي كإنسان بلغ حدود الكمال البشري. واشهر أمثلة على ذلك كتابا السيرة النبوية للعقاد ومحمود تيمور (١٨٩٤ – ١٩٧٣)[٨٠]. وجاء في كتاب تيمور عن علاقة محمد بالمتع الحسية :

"كان محمد يحب مسرات الحياة الطيبة ويسعى إليها كإنسان طيب بطريقة طيبة (...) ... هذا هو الجوهر الحقيقي للدين ... هذا هو الإسلام. فالإسلام يشجعك على التمتع في حياتك كما يطيب لك ... على التمتع بما تطلبه نفسك من الطعام والشراب واللباس وبكل المسرات في إطار الحلال (...) ... هكذا عاش محمد في هذا العالم كجزء منه. فهو لم ينفصل عن الدنيا و لم يتصرف ضد البشرية كما يتصرف شخص لا ينتمي إليها "[٨١].

ويكتشف القصيمي موقفاً مشابهاً من الجمال في الوحي أيضاً. ففي القرآن يصف الموت بأنه رحلة سماوية إلى النور والجمال وتعتبر الجنة رمزاً للجمال. إلا أن القرآن لا يمدح الجمال الميتافيزيقي وحسب وإنما أيضاً الجمال المادي حيث يصف أفعال الخير في الجنة كمتع حسية[٨٢].

ويرى القصيمي أن موقفه من الحياة الدنيا لا تؤيده الآيات القرآنية فحسب وإنما يعتبره جزءاً من الطبائع العربية بشكل عام. ومما يلفت الانتباه بشكل خاص في هذا السياق إشادته بقريش قبل الإسلام. فهو يعتقد أنها تصلح قدوة في حبها للحياة. فقد كان القرشيون يحبون الحياة بجوانبها الحسية ويتمتعون بها تمتعاً كاملاً ويحاولون جمع الثروات. وهذا الموقف من الحياة جعلهم أيضاً يحبون الجمال الذي خلدوه في شعر لا مثيل له حتى اليوم. ومن ناحية أخرى كانوا يحتقرون جميع أشكال الفقر والعناء والعوز ويعتبرونها ضعفاً وعجزاً. وهذا الموقف الحسي المادي هو الذي جعلهم يتوجهون إلى التجارة. وكانوا يعتبرون المهارات التجارية علامة الرجولة والوجاهة. وعلى عكس أحفادهم الحاليين، الذين ما عادوا يفعلون أي شيء سوى الانتظار حتى مجيء الحجاج

---

٨٠ ــ محمود تيمور : النبي الإنسان ومقالات أخرى، القاهرة، بلدون تاريخ.

٨١ ــ الاقتباس مأخوذ من كتاب : ***Johann Christoph Burgel: " Der Islam in Spiegel Zeitgenossincher Literatur islamischer Voelker; in Ende.., S. 593.***

٨٢ ــ القصيمي : الأغلال، ص ١٥٦ وما بعدها.

لكـــي يكسبوا معيشتهم من نفقاتهم، كان القرشيون القدامى في غاية الحيوية والنشاط الاقتصـــادي. وقد اشتهروا بغناهم وكرمهم وكانوا يفتخرون بأنـــهم يزودون الحجاج بكـــل مـــا يحتاجونه دون مقابل. لا بل إن هذا الموقف الفكري جعلهم يعتبرون الغنى علامـــة الهداية وبرهاناً على قرب الإنسان من الله. لا بل إنـــهم أنكروا أن الفقير يمكن أن يكون مهدياً والغني يجب أن يكون ضالاً (٨٣).

ولذلك لم تكن، حسب رأي القصيمي، صدفة أن النبي ظهر في شبه الجزيرة العربية بـــالذات. فإرساله إلى هناك كانت له علاقة بهذه الصفات التي كان يتمتع بـــها العرب القدامى. كما أن النبي نفسه ورث عن أسلافه حبه للتجارة وموقفه الإيجابي منها. فقد رافق عمه أبو طالب، وهو فتى، في رحلات تجارية إلى سوريا وقام بأعمال تجارية لصالح زوجـــته الأولى خديجة. وكانت النعم التي أسبغها الله على محمد والمؤمنين دنيوية ومادية أيضـــاً. فقـــد جاء في سورة الضحى الدليل على أن الله منحك الرحمة في الحياة الدنيا أيضـــاً: {ألم يجدك يتيماً فآوى. ووجدك ضالاً فهدى. ووجدك عائلاً فأغنى}(الآيات ٦،٧،٨) (٨٤). كمـــا أن كـــثيراً من الشخصيات البارزة في التاريخ الإسلامي المبكر لم يحـــاولوا إطلاقاً الانسحاب من الحياة الدنيوية بل بالعكس كانوا أغنياء جداً. ويضرب القصيمي مثالاً على ذلك: عبد الرحمن ابن عوف (المتوفي عام ٦٥٢) والزبير (سقط عام ٦٥٦ في معركة الجمل) وطلحة ابن عبيد الله (توفي عام ٦٥٦ في نفس المعركة) (٨٥).

وبذلـــك يـــرى القصيمي أن الغنى والهداية يحتلان في الدين الإسلامي نفس المكانة. ولذلـــك يمكـــن تلخيص المتطلبات المفروضة على أسلوب حياة المؤمنين بالقول المشهور

---

٨٣ ـــ نفـــس المصـــدر السابق، ص ١٣٠ وما يليها. يستشهد القصيمي هنا بالآيات القرآنية: {وقالوا ما لهـــذا الرســـول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا. أو يلقى إليه كنـــز أو تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً} (الآيتان ٧ و ٨ من سورة الفرقان). ثم: {وقـــالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً. أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنـــهار خلالها تفجيرا }(الآيتان ٩٠ و ٩١ من سورة الإسراء).

٨٤ ـــ المصدر السابق، ص ١٢٩ – ١٣٢.

٨٥ ـــ المصدر السابق، ص ١٤٢. كان ابن عوف مشهوراً بنجاحه كتاجر مما جعله يصبح رجلاً ثرياً. أما طـــلحة ابـــن عبيد الله فقد غنم في الغزوات الأولى ثروات طائلة. وتذكر الروايات التقليدية غناه مقترنا غالباً مع كرمه.

ومـــن الممكن الرد على حجج القصيمي هذه أن التاريخ الإسلامي الأول كان فيه أيضاً شخصيات يقتدى بأسلوب حياتها كالمتصوفين والزهاد، ومنهم على سبيل المثال صاحب النبي حذيفة وأبو ذر الغفاري .

لعمـــرو بـــن العـــاص: "اعمـــل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غـــداً"[٨٦]. بالمقابل يعتبر الإسلام الفقر والحاجة عدواً للإنسان ينبغي على المؤمن أن يطلق عـــليهما حكماً سلبياً كالكفر. و"كان الرسول عليه السلام يتعوذ ويقول في تعوذه: (اللهم إني أعوذ بك من الفقر والكفر). فقالوا له يارسول الله: وهل يكون الفقر عدْلَ الكفر ـــ أي مثله ـــ؟ فقال : (نعم هما عِدْلان)"[٨٧]. ولكي يوضح القصيمي لقرائه كَيف أن الفقر والكفر متشابـــهان جداً وهما وجهان لعملة واحدة، يقدم لهم التفسير التالي :

"أجـــل إن الفقـــر والكفر عدلان، لأن الكفر انفصال عن السماء والفقر انفصال عن الأرض. فالكافـــر لا مكـــان له هناك، والفقير لا مكان له هنا: فهما انفصالان عن جانبي العـــالم.. وهما عدلان أيضاً، لأن الكفر جحود القلب والفقر جحود الجوارح والأعضاء.. وهمـــا عـــدلان أيضـــاً، لأن الكفر كثيراً ما يكون مصدراً للشر والعدوان ونشر الفوضى الاجـــتماعية المجنونة، وكذلك الفقر يؤدي هذه الرسالة الخبيثة نفسها. وهما عدلان أيضا لأن الكفـــر يجـــرد مـــن العاطفة الدينية المحسنة أحياناً، والفقر يجرد من العاطفة الإنسانية. وهاتـــان العاطفـــتان هما الدائنتان لهذا العالم بكل ما فيه من خير وفضيلة وإحسان.. وهما عـــدلان أيضاً، لأن أحدهما عذاب في أول الوجود والآخر عذاب في آخره، ولأن من كان في هـــذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً، ولأن أحدهما عجز في العاطفة والآخر عجـــز في الوســـيلة والحيـــلة.. وهما عدلان أيضاً، لأن الإيمان يقع هكذا: يتصل الإنسان بـــالوجود فيحسه فيدرك جماله فيؤمن بمصدر هذا الجمال الذي هو الله. والفقير عاجز عن ذلـــك كله، لأنه لايتصل بالوجود إذ هو مفصول عنه بحرمانه، فلا يحسه، فلا يدرك جماله، فلا يؤمن بسبب الأسباب.. ولأن حواسه مغلقة أيضاً فلا تحس ما يقع حولها.

ثم إن هـــذي السلســـلة المؤدية إلى الإيمان إنما تدرك بآلتها، وآلة هذا الإدراك إنما هو الخيـــال والقلب والعقل والحواس القوية المفتحة.. وجميع هذي القوى الإنسانية معطلة عند الفقير، لأنها فيه مشغولة بجراح الفاقة وتباريح الفقر.. وإننا لن نرجو من إنسان يكابد أشد الآلام الجســـدية والنفسية أن يستمتع بخيال مشبوب ، أو قلب فياض بالعواطف النافعة، أو بحواس ملهمة موحية، أو يشعر بالجمال الذي يحيط به.

---

٨٦ ـــ القصيمي: الأغلال، ص ١٣٢.

٨٧ ـــ المصدر السابق، ص ١٩٠.

ثم إنــه ــ أي الفقــير ــ لا يرى شيئاً من جمال هذا الوجود لأن كل ما هو فيه وما حولــه من أولاد وأهل ومأوى ومطعم ومشرب وملبس قبح ودمامة، فلن يؤمن إذن بمبدأ الجمـال ، ثم لن يؤمن بمبدأ العدالة والحكمة، إذ لا توجد العدالة والحكمة حيث لا يوجد الجمال لأنهما من أقسامه ووجوهه، ثم لن يؤمن بوجود القدرة المختارة المنظمة المهيمنة، إذ لن تؤمن بالحكيم المنظم المهيمن القادر إلا إذا شاهدت آثاره ودلائله..

ثم هــو إذا آمن إنما يؤمن إيماناً تقليدياً أو اضطراريا لا خير فيه ولا جمال ولا روح ولا بـرهان.. فيكون ايمانه كله بالجفوة والقسوة والضعف والعنف..والإيمان الذي يكون بهذه الصـورة مـا مثله إلا كمثل المرأة الفاقدة لكل معاني الأنثى من الجمال والجسم والروح والخلق ــ أو كمثل الأرض التي لا خصب ولا ماء ولا معدن فيها.

وإذن اللهم إنا نعوذ بك، كما عاذ رسولك، من الفقر والكفر"[٨٨].

بهــذه الأقوال يضع القصيمي نفسه في صف الحركات التجديدية الإسلامية التي تبدي شـبـهـا كبيراً مع بعض تصورات الحركة البروتستانتية الأوروبية والتي ترتبط ارتباطا وثيقا بما ينسبه ماكس فيبر إلى الحركة الكالفينية.

حســب رأي ماكس فيبر يمكن أن يعتبر المؤمن نفسه إما وعاء للقدرة الإلهية أو أداة لهـا. في الحالــة الأولى يميــل إلى البنية الشعورية الصوفية وفي الحالة الثانية إلى السلوك الدنيــوي الفاعل. وهذا يعني ضمناً أن الله يساعد من يساعد نفسه وأن الكالفيني يحقق خلاصــه بنفسه عن طريق إثبات جدارته عبر العمل المنهجي المتواصل[٨٩]. وبذلك يعتبر الثراء كتعبير عن رضا الله عن المؤمن والسعي إلى الربح من أجل تمجيد الخالق أمراً مشروعاً ويســتحق الثــناء دينياً : " إن الثراء مذموم فقط عندما تكون غايته الاسترخاء والكسل والتمــتع الخاطىء بالحياة، والسعي إليه عندما تكون غايته الحياة اللذيذة الخالية من الهموم. أمــا عندما يكون ممارسة للواجب المهني فهو من الناحية الأخلاقية ليس مسموحا وحسب وإنما مطلوب. ومن يريد أن يكون فقيرا لا يختلف عمن يريد أن يكون مريضاً "[٩٠].

إن القصــيمي يقترب جداً من موقف ماكس فيبر الذي عرضناه باختصار أعلاه ليس فقــط بمســاواته بين الفقر والكفر وإنما أيضاً برفضه للوسائل السحرية والصوفية المتبعة في

---

٨٨ ــ المصدر السابق، ص١٩٠ وما بعدها.

٨٩ ــ مــاكس فيــبر: ***Max Weber: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: in: Johannes Winkelmann(Hg.), Guternloh, 1991, S.131.***

٩٠ ــ ماكس فيبر، نفس المصدر، ص ١٧٢.

شـفاء المرضـى واعتبارها خرافة وإنما وبتأكيده على طريقة الحياة المنهجية الملتزمة بالنظام الإلهي. ومثل هذا الشكل من الأسلوب التبريري الإسلامي لوحظ أيضاً بخصوص الوهابية في المملكة العربية السعودية الحديثة :

"لكـن المثل الإحسانية القديمة لم يتبق منها سوى السلطة الأخلاقية للشيوخ الوهابيين الذيـن أصبحت مهمتهم الرئيسية توفيق التعاليم الوهابية مع ثقافة الثراء السعودية الجديدة. فقـد حـلت الوهابية هذه المشكلة ضمن إطار المفهوم التقليدي بأن اعتبرت الثروة والقوة نعمة من الله يجب قبولها "[٩١].

بعـد أن يؤكـد القصيمي أن الاهتمام بالحياة الدنيا والعمل الجاد من أجلها هو من الصـفات الـنوعية لـلعرب والمسلمين على حد سواء، يحمل التقاليد الدينية غير العربية المسؤولية عن إهمال هذه الصفات في الشرق الوسط. فبينما كان المسلمون الأوائل العرب ينشـرون رسالتهم الداعية إلى حب الحياة والجمال عانى الشرق بأسره من التقاليد الفاسدة للديانات القديمة :

" ... كـان الشـرق و لم يزل يتألم على مذابح الأديان والمذاهب القديمة ومخلفاتها المدمرة. وكما هو معلوم فالشرق هو مكان نشوء جميع الديانات. فهناك توجد ديانات الهـند والصين وبقية الشرق الأقصى. في جميع هذه الأديان والمذاهب يعتبر الألم والمعاناة والحرمان والتحرر من المتع المادية مقدساً، فهي تعتقد أن الإنصراف إلى المسائل والأشياء الـروحية هـو الطريق نحو الكمال وإلى السعادة الأبدية. فالهند وبلدان أخرى تئن تحت سـياط هذه المذاهب وتحت وطأة عبثها. وهناك أيضاً، إضافة إلى ذلك، الديانة المسيحية المزوّرة والمحوِّرة التي تدعو إلى الرهبنة والانفصال عن الدنيا "[٩٢]. (النص مترجم، أي غير منقول حرفياً، لعدم توفر النص الأصلي).

---

٩١ ــ راينهارد شولتسه: الاسلام والسلطة. عن تحويل الدين الى أداة سياسية، في *Michel Ludero (Hg.) : Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der Arabischen Welt, Munchen 1992, S. 125.*

٩٢ ــ القصـيمي ، الأغـلال، ص ١٣٧ . بخصـوص الرأي القائل بأن الاسلام أخذ الزهد عن المسيحية، راجـع: ثـور آندريـه: " الزهد والرهبنة" في لوموند أورينتال ٢٥ (١٩٣١)، ص ٢٩٦ــ ٣٢٧. وكان ربط الـتقاليد الصـوفية بتقاليد غير اسلامية وخاصة مسيحية منتشر على نطاق واسع في صفوف حركات التجديد الاسـلامية. فقـد اسـتعمل سيد قطب، الذي كان من أشد نقاد :هذي هي الأغلال" حججاً مشابهة لحجج القصـيمي. ففي "المستقبل لهذا الدين" (القاهرة وبيروت ١٩٧٤) كتب يقول: إن التصوف نابع من ثنائية خاطئة من المادية والروحية في الترهب المسيحي. وزهد المتصوفة انحراف يخالف الفطرة الاسلامية .

إن ميل المثقفين العرب إلى تحميل المؤثرات غير العربية المسؤولية عن جميع التطورات التاريخية السلبية في الشرق الأوسط أصبح منذ الأربعينات جزءاً من أيديولوجيا السلفية المصرية. وكان قد سبق هذا التوجه اعتباراً من عام ١٩٣٠ تقريباً حلول الانتماءات الدينية العربية محل هيمنة الاتجاهات ذات الارتباطات غير العربية وغير الإسلامية. وفي إطار هذا التطور لعبت السلفية دور المحفز حيث أعطت سير الحياة النموذجية للمسلمين الذين عاشوا في صدر الإسلام دور المشاركة في صياغة الصورة الذاتية للقومية المصرية. ويصف إسرائيل غرشوني هذا التطور الأيديولوجي على الشكل التالي :

" كان مفهوم السلفية المصرية للإسلام يرتكز على الاعتقاد بأن الإسلام المثالي كان إسلاماً عربياً وأن المجتمع الإسلامي المثالي بطاقاته الهائلة وقوته وازدهاره كان مجتمعاً عربياً. (...) ولذلك كانت كل الدعوات الوطنية للسلفية المصرية تدور حول فكرة مركزية واحدة هي : تعريب الإسلام"[٩٣].

إن القصيمي يقف تماماً وكلياً ضمن إطار هذا الميل إلى "تعريب الإسلام" وذلك، من الناحية الأولى، بأنه ينسب إلى العرب صفات متفوقة – محددة على أساس عرقي – ومن الناحية الثانية بأنه يرى أن تحقيق المثل الكلاسيكية لحركات التجديد الإسلامية سواء في العصور القديمة أو في الأوتوبيا السياسية غير ممكن إلا في وسط عربي. وينعكس هذا الموقف في عرض القصيمي للتأثيرات التاريخية للمسلمين الجدد :

"إذا بالخيول العربية تنساب في سهول هذا الشرق انسياب النور بعد ليل اشتد ظلامه وطال مقامه. وإذا بهذه الشعوب والأمم تنفلت من تلك الأصفاد والأغلال أو على الأصح تحاول أن تنفلت. ثم تعلن مختارة راضية دينونتها لدين العرب ودخولها في دولتهم. ولكن كان ماذا ؟ دخلت هذه الشعوب والأمم في الدولة العربية والديانة العربية والثقافة العربية تحمل معها بقايا أصفادها وأغلالها وتصوفها وزهدها ورهبانيتها واستسلامها وكل ما كانت فيه. فوجدت العرب الأحرار ــ أبناء الحرية وأبناء الصحراء الحرة، الحرة بما فيها ــ لا يعرفون سوى التساهل والإخلاص وسلامة الضمائر وحسن الظن والسرور بكل من يفد عليهم معلناً قبوله ما جاءوا به.. وهنالك في تلك البيئة العربية الحرة المتساهلة راح أبناء هذه الشعوب والأمم ينفثون تلك الآراء والعقائد

---

٩٣ ــ إسرائيل غرشوني : *Israel Gershoni: " Arabization of Islam: The Egyptian Salafiyya and the Rise of Arabism..." in: AAS 13 (1979).*

والجرائـــيم الاعتقادية على حساب الإسلام وعلى أنها لب الديانة الإسلامية ـــ وراحوا يؤلفون ويقصون ويعظون ويرشدون ويفسرون ويحدثون ويتصوفون ويزهدون.. فامتلأ الجـــو بالدخان وغامت السماء الصافية الصحراوية، واحتجبت بالغيم الذي يمطر الشقاء والعـــذاب، وأخـــذ يتلاشى ذلك النور المشرق من فوق جبال مكة وأخذ يخالطه الظلام ويطغـــى عليه .. فتمت المصيبة وأطبق الظلام ثم رجعت هذه الشعوب إلى ماكانت عليه تتخـــبط في دياجيرها وتتهاوى في عذابها، ولكنها هذه المرة راحت تتخبط ومعها قسم كبير من العرب أنفسهم الذي رفعوا المشاعل ، فكان الخطب أفدح..."[٩٤].

تجـــدر الإشارة هنا إلى أن القصيمي، الذي بدا عام ١٩٤٦ أنه يقف بهذه الآراء في وســـط الـــتيار الرئيسي للرأي العام الإسلامي في مصر، تخلى في وقت لاحق عن هذه الأفكـــار تخلياً كاملاً. ففي الكتابات التي نشرها بعد عام ١٩٦٣ يتبنى مواقف معاكسة تمامـــاً بخصـــوص "الطابع القومي" العربي [٩٥]. إلا أنه كان قد أدلى أيضاً في كتاباته في الأربعيـــنات بآراء هدمت مرة أخرى الجسور التي كان بناها لنفسه عن طريق تقربه من القومية العربية، وجعلت كتاب "هذي هي الأغلال" أكثر كتب القصيمي إثارة للجدل والخـــلاف. في الفقرة التالية سنتناول هذه الأقوال التي استند إليها ووضعه كمنشق عن حركات التجديد الإسلامية.

٢–عبء الإرث الثقافي : الدين كعائق للتقدم

توضـــح أساليب المحاجة التي عرضناها في الفقرة السابقة أن القصيمي يحاول دوماً بـــناء انـــتقاداته لظروف العالم الإسلامي على أسس دينية وتدعيمها ببراهين من القرآن والسنة. ويتضح المدى الذي يمكن أن يذهب إليه في استعماله الدين أداة للمحاجة في تفاؤلـــه المتطرف بالتقدم الذي يدعو إليه في "هذي هي الأغلال" حيث يصف في العديد مـــن الشـــروحات الإضافية المسهبة نشوء العالم وتطور الحضارة البشرية بأنه الطريق إلى الكمـــال. وهكـــذا تصبح حججه الإسلامية في نهاية المطاف مجرد وسيلة لتبرير الفكر الوضعي وفلسفة التطور.

---

٩٤ ـــ القصيمي، الأغلال، ص ١٣٨.

٩٥ ـــ بخصـــوص رأي القصيمي بالعروبة والقومية العربية، انظر الفصل الخامس – العرب والثورة وهارون الرشيد الجديد.

يروي القصيمي في بادىء الأمر نظريات التطور والانفجار البدئي بطريقة شاعرية:
بعد أن انتقلت الذرات من حالة فوضوية غازية وبلغت مرحلة التجمع والتكتل فرغت شحناتها في انفجار هائل وتناثرت في الفضاء. وفي عملية استغرقت ملايين وملايين السنين نشأت الحياة من المادة غير المنظمة. وفي الصراع اللاحق من أجل البقاء انتصر النوع الذي كان متكيفاً بشكل أفضل مع المحيط وظروف الحياة. ولم يعرف أي شكل من أشكال الحياة في تطوره حالة السكون أبداً. بل إن التطور بكامله كان مسيرة نحو الكمال لا تتوقف أبداً ولا تتراجع إلى حالة أسوأ. وعلى نهاية الطريق التي قطعت حتى الآن يقف الإنسان الذي تطورت صفاته وثقافته طبقاً لقواعد التطور ذاتها. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الإنسان الحالي في مواصفاته الذهنية والجسمية أكثر تطوراً من أسلافه قبل آلاف السنين. فخلال تاريخه الطويل اكتسب على الدوام كفاءات جديدة مكنته من الخضوع لمحيطه دون قيد أو شرط[٩٦].

وبعد ذلك يصف القصيمي، غالباً بلغة منمقة جداً، تطور العلوم والتقنية الذي يعرضه بلغة عسكرية ويعتبره انتصارا للإنسان، على سبيل المثال : انتصاراً على "الجيوش المجهرية" للمرض. ويحتفي القصيمي بالإنجازات البشرية في مجال التقنية والكهرباء، مروراً بالمواصلات والاتصالات، وحتى الفلك والملاحة الفضائية، التي كان منذ عام ١٩٤٦ يعتبرها ممكنة، على أنها تجاوز للزمان والمسافات[٩٧].

ولكن ليس علوم التاريخ والطبيعة وحدها هي التي تؤيد الصحة غير المحدودة للنظرة التطورية. بل إن القصيمي يجد حقائقها الأبدية مؤكدة في آيات القرآن الذي يتحدث عن نشوء الكون من المادة الغازية غير المنظمة. ثم يحاول القصيمي إثبات نظرية الانفجار البدئي ببرهان من القرآن هو (الآية١١) من سورة فصلت: {ثم استوى إلى السماء وهي دخان ...}. وفضلاً عن ذلك يرى أن تطور الإنسان حسب نظرية التطور مثبت في القرآن أيضاً : "وقد خلقكم أطواراً" (الآية ١٤ من سورة نوح)[٩٨].

---

٩٦ ـــ القصيمي، الأغلال، ص ٥٧ وما يليها.
٩٧ ـــ المصدر السابق، ص ٦٠ وما يليها
٩٨ ـــ المصدر السابق، ص ٢٩٠. يؤكد القصيمي أن كلمة "أطوار" هنا تعني "مراحل التطور" وهي مشتقة من المصدر "طور"، ومنه أيضاً "التطور".

وبـــناء على ذلك يرى القصيمي أن السبب الرئيسي في ركود وانحطاط العالم الإسلامي يكمن في أن المسلمين أغمضوا عيونهم عن هذه الحقائق الخالدة وطوروا أيديولوجيا التخلف. وهــذا بــدوره يعــود إلى الفهم الخاطىء الشائع الذي يقول أن ذروة جميع التطور البشري موجــودة في الأزمـــنة الماضية. ومن يؤمن إيماناً راسخاً بأن جميع الإنجازات الجليلة، وفوق ذلــك النظام الاجتماعي المثالي، موجودة في الماضي فسيحاول كل ما يستطيع لكي يقتدي بهــذا المــثل الأعــلى. ولقد أصبح الفكر التقليدي مسألة بديهية وسيطر على جميع فئات المجتمع، لا بل إنه جعل الزعماء والسياسيين والملوك يستمدون كل الشرعية من الشخصيات القدوة التي كانت في الماضي. وأكثر من هؤلاء جميعاً اقتدى الفقهاء والفلاسفة والعلماء بمن ســبقوهم في مجال علمهم. فهم جميعاً يرون أن قيمة نشاطهم الثقافي تقاس، حصراً، استنادا إلى مــا كـتـبه الأسبقون. ولقد ركزوا كل تفكيرهم وكل أبحاثهم على ما خلفه الأسلاف دون أن يحـاولوا فهمهـا فهمـاً حقيقياً أو تفسيرها بشكل صحيح أو أن يفكروا بصورة مســتقلة. وما نتج عن ذلك كان "منها ــ أي من النتائج المترتبة على تصور هذا الكمال ــ كــثرة العمــل مع قلة الإنتاج، ونشاط الحركة التأليفية مع ركود الحركة الفكرية ــ أي إن المؤلفــين والمتكــلمين والناعين في العلوم والحمائق يكثرون جداً ولكنهم يقلون أيضاً جداً، لأنهم لا يصنعون شيئاً ولا يأتون بشيء"(٩٩).

ويــندر أن نجد في مكتبات العالم الإسلامي رغم اتساعها كتاباً لا تسيطر عليه روح التقــليد ومحاكاة الماضي. مئات الآلاف من الكتّاب هدروا طاقاتهم وجهودهم في التعليق عــلى مؤلفــات الماضي وتفسيرها وهكذا قضى التقليد على كل شكل من أشكال الفكر الــنقدي وجعــل المســلمين يقبــلون بلا تحفظ كل ما يمكن تبريره استناداً إلى الأوائل. ويصـــف القصـــيمي هـــذا التقليد الخالي من أي نقد بأنه أكبر عائق على طريق التقدم في الشـــرق الأوســـط(١٠٠). وبعد ذلك يوسع القصيمي انتقاده للتقليد ليشمل أيضاً التعاليم الاجـــتماعية الكلاسيكية للسلفية. وهكذا تبدأ القطيعة بينه وبين رفاقه السابقين في الوقت الذي اخذ فيه يضع كتاباتهم على نفس الدرجة مع الجمود الذي يتهم به جامعة الأزهر :

"حـــتى أن المجلات الدينية التي تكاثرت في السنين الأخيرة لايخرج ما فيها من تفسير للقرآن وشرح للحديث وتعديد وتقسيم للمعتقدات وسرد لما يحل ولما يحرم في الفقه ولما

---

٩٩ ــ المصدر السابق ، ص ٣٠٦.

١٠٠ ــ المصدر السابق، ص ٣١١.

اختلف الفقهاء فيه ولما اتفقوا عليه، إن كان قد وجد اتفاق ـــ إن مجموع ذلك لا يخرج عـــن أن يكون محاولة تافهة أراد بها محاولوها أن يقدموا إلى قرائهم فتاتا متناثراً من تلك الموائد التي قام الآكلون عنها منذ ألف عام.

وقد يعجب المرء إذا ما أدار نظره حوله فوجد أن أكبر جامعة اسلامية قد بلغت من العمـــر أكثر مما بلغه نوح عليه السلام، قد عقمت في عددها العديد، وعمرها المديد عن أن تـــلد مولوداً واحداً حتى ضرب المثل بعقمها.. إن هذه الجامعة في كل هذه المدة وفي جميـــع هذه الأعداد الهائلة من الطلبة والأساتذة، وفي ذلك الثراء الوفير الذي أرصده لها الواقفـــون، قد عجزت عن أن تؤلف كتاباً واحداً في نوع من أنواع العلوم التي اختصت بها وبدراستها وتدريسها.. والكتب القديمة العقيمة التي جعلت مادة الدراسة فيها ليست مـــن وضعها ولا من تأليفها ونقلها، وإنما هي استعارة خارجية، وأكثرها من وضع قوم ليسوا عرباً لا في ألسنتهم ولا في افكارهم ولا في أذواقهم.."[١٠١] .

إذا مـــا طـــرح، عند كل محاولة لصنع شيء جديد أو أفضل، السؤال عما إذا كان يـــتفق مع ما قاله وفعله الأوائل، وإذا ما رفض كل شيء لم يعرفه هؤلاء، فإن النتيجة ســـتكون الضـــحالة الإنتاجية والعقم الفكري. ولذلك ظل التطور العلمي، ليس فقط مجـــال العلوم الدينية وإنما أيضاً في مجال الطب وغيره من العلوم، في نفس المستوى الذي كان عليه قبل ألف عام.

وعـــندما يجعـــل القصيمي في النهاية أيديولوجيا السلفية الجديدة وأشكالها التعبيرية موضـــوعاً مباشـــراً لهجومه ويركز كل انتقاده على هذه النقطة، إنما يدمر خلفه جميع الجسور التي تربطه مع حركات التجديد الإسلامية المعاصرة :

"أما هؤلاء الذين قلدوا الزعامة الدينية، واختيروا لقيادة الفكر الإسلامي في أحوال سيئة قاســـية ولأســـباب يـــنكرها الدين والعلم، فقد عصفت بهم نوبة من نوبات الفساد الذهني وموجـــة مـــن موجات العماية الأصيلة، واجتاحهم إعصار من أعاصير الجهل التليد البليد، فقـــاموا ـــ وهـــم يترنحون من الغباوة ويتمايلون على أنغام الشيطان ـــ ليوقعوا على أكذوبة عـــلمية من أعظم وأشهر الأكاذيب العلمية في التاريخ.. فقد زعم هؤلاء ـــ بين هتاف الغباء المتواصـــل ـــ في كـــل كتاب كتبوه وقول قالوه أن سعادة الإنسان وطريق تقدمه وراءه لا أمامـــه، وأن عـــليه أن يلتفت خلفه أبداً وألا يمد بصره بين يديه ابداً، وأن يرجع القهقرى

---

١٠١ ـــ المصدر السابق، ص ٣٠٣.

ويـــنكص إلى الوراء ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ليظفر بالسعادة وبالعلم وبالعقل وبالاخلاق وبالعدالـــة وبالـــنظام الاجتماعي المبرأ من العيوب والنواقص.. وزعموا أن كل خير هو في أعمـــال الماضين، وكل شر هو من أعمال المتأخرين، وأن كل خير في اتباع من سلف، وكل شـــر في اتـــباع مـــن خلف، وأن كل ما يمكن تصوره من الخير فقد مضى، وكل ما يمكن تصوره من الشر فقد بقي، وأن كل ما لم يستطع عمله الأولون وكل ما لم يعملوه ويرتضوه مـــن الأعمال والعلوم والأخلاق فهو شر وجهل وفساد، وأنه إذا كان خيرا وعجزوا عنه فلا بـــد أن يعجز عنه الأواخر.. إذ قد ادعوا أن الأنسان في كل نواحيه، العقلية والعلمية والخلقية والجسمية، قد أخذ حظه من الكمال في الزمان الاول."[١٠٢]

ويـــزداد وضـــوح الموضـــوع الذي يسلط عليه القصيمي انتقاده في موقع آخر عندما يـــتحدث عـــن النتائج السياسية للنشاط الديني. فهو يقول أن الناس المتأثرين بالأيديولوجيا الـــرجعية يصبحون بسهولة ضحية للدعاة والنشطاء. كثير من الناس البسطاء الذين يعانون الحـــرمان وخيـــبات الأمل يكونون مستعدين بسرعة لاتباع الذين يقدمون لهم وعوداً تبشر بـــالأمل. وفي هذا المجال يشبه نجاح النازيين في ألمانيا نجاح الجماعات الدينية في العالم العربي. وفي المقطـــع التالي، الذي له وقع يشبه مزيجا من مولد صوفي ودعاية سياسية دينية بأسلوب حسن البنا، يشن القصيمي هجوما مباشراً على النشاط السياسي للسلفية الجديدة :

"ولا يجـــب أن نعجـــب إذا وجدنا مخبولاً يهذو، ويمني بالمستحيلات، فقد نجح وأخذ بـــرقاب الآلاف أو مئات الآلاف أو الملايين من هذه القطعان البشرية، يقودها حيث شاء. فإنه قد هاجم أضعف جانب فيهم ـــ وهو جانب الرجاء والأمل ـــ فقد انتصر عليهم دون عناء! وعلى هذا فمن البعيد الصعب الوقوف في سبيل هؤلاء المخادعين وفي سبيل استيلائهم عـــلى الجماعات بواسطة التلويح لها بآمالها. وعلى هذا يجب ألا يعد نجاح هؤلاء دليلاً على أن لهم قيمة بل يجب أن يعد دليلا على ضعف النفس الإنسانية المؤملة المرجية."[١٠٣].

يعيد القصيمي أيديولوجيا التخلف المسيطرة على جميع فئات وأفراد المجتمع الإسلامي إلى مرحـــلة طفوليـــة للعقل البشري ويتبنى بذلك تفسيرا قريباً من التفسيرات الفرويدية،

---

١٠٢ ـــ القصيمي، الأغلال، ص ٢٩٣.

١٠٣ ـــ المصـــدر الســـابق، ص ٢١٢ وما يليها. يشير القصيمي في "هذي هي الأغلال" عدة مرات إلى الداعيـــة الـــذي يصـــف هنا تأثيره الوخيم على الشعب البسيط وتعتقد روتراود فيلانت في كتابـــها "الوحي والتاريخ" ص ١٦٤ أن المقصود بهذه الانتقادات واللكمات الجديدة هو حسن البنا.

ويقول: يعتقد الأطفال أن قدرات آبائهم وأجدادهم أكبر دائماً من قدراتهم هم . ومن هنا تنبع الرغبة الطبيعية في تقليد الناس الذين يحملون عنهم هذه التصورات. وبما أن الأطفال متعلقون بالبالغين في جميع حاجاتهم فهم يعتقدون أن البالغين يتمتعون بالكمال ويركزون بناء على ذلك جميع رغباتهم وآمالهم عليهم. لا شك في أن هذا الاعتقاد له ما يبرره بالنسبة للمجتمع البشري، لأنه لولا الثقة بالأشخاص المكلفين بمهمة التربية لن يكون بإمكان أي تربية تحقيق أي نجاح. إلا أن كل إنسان يبلغ في مجرى حياته درجة من النضج العقلي تجعله قادراً على معرفة العلاقة الصحيحة بين السبب والنتيجة. وبذلك يدرك أن قدرات وكفاءات الإنسان البالغ تقوم حصراً على أنه قد جمع لديه معارف وخبرات الأجيال السابقة وأضاف إليها تجاربه. ولذلك ستكون الكفاءات الأعلى والأكبر دوماً وأبداً لدى الجيل الأخير. هذه العلاقة لم تفهمها الشعوب والأمم المتخلفة. فقد بقيت هذه الشعوب أسيرة لطريقة طفولية في التفكير تجعل أبناءها يؤمنون بصحة جميع التقاليد المتوارثة وحتى لو امتلأت بالمبالغات والإضافات والأكاذيب أو كانت متناقلة لتحقيق أغراض معينة.

وهكذا منح هؤلاء الناس أسلافهم صفات إلهية وأصبحوا عبيداً لهم(١٠٤). بالمقابل فقد بلغت الأمم العظيمة، حسب رأي القصيمي، مكانتها الهامة في العالم لأنها تسود فيها القناعة بأن المستقبل هو دوماً وأبداً أفضل من الماضي، وأن الأجيال الجديدة هي دوماً أكفأ

---

١٠٤ ــ المصدر السابق ص ٢٩٧ وما يليها. إن ما يلفت الانتباه بشكل خاص في هذه الأقوال هو قربها من علم النفس الديني (سيكولوجيا الدين) لزيغموند فرويد. ففي كتابه "مستقبل وهم" (***Die Zukunfteiner Illusion***) الذي صدر عام ١٩٢٧ يقول فرويد أفكاراً بالغة الشبه: "أنها العلاقة بين عجز الطفل والشخص البالغ الذي يتابع هذا العجز بحيث أنه تبين كما كان متوقعاً أن الدافع النفسي لنشوء الدين هو المساهمة الطفولية في الدافع إلى إعلانه"(١٥٧). "إذ أن هذه الحالة ليست شيئاً جديداً. فهي لها قدوة طفولية. هي في الحقيقة ليست سوى استئناف للسابق. ففي هذه الحالة من العجز كان الإنسان مرة كطفل في مواجهة أب وأم كانت لديه كل الأسباب التي تدعوه إلى الخوف منهما، وخاصة من الأب الذي كان المرء متأكداً أيضاً من حمايته له من الأخطار التي كان المرء يعرفها آنذاك" (ص ١٥٠). "علينا أن نؤمن لأن أجدادنا كانوا مؤمنين. ولكن هؤلاء الأجداد كانت معارفهم أقل جداً من معارفنا وكانوا يؤمنون بأشياء نعتبرها اليوم غير ممكنة إطلاقاً. ومن الممكن أن تكون التعاليم الدينية من هذا النوع. فالبراهين التي خلفوها لنا مدونة في كتابات تتسم جميعها بعدم الموثوقية. فهي مليئة بالتناقضات والتعديلات والتزوير؛ وحيث تتحدث عن وقائع مؤكدة تكون هي نفسها غير مؤكدة" (ص ١٦٠). في حديث مع القصيمي في ١٤ مايو / أيار ١٩٩٣ رفض الإجابة على ما إذا كان متأثراً بالترجمة العربية لكتاب فرويد. وعند لفت انتباهه إلى التشابه الكبير في المضمون قال: "إن الأفكار البشرية الحقيقية الصحيحة تعبر عن نفسها دون أن يكون لذلك علاقة بالشخص أو الزمان أو المكان".

من السابقة، ولأن أبناء هذه الأمم لا يبدون سوى قدر قليل من الاحترام للمنقول من القديم. وهكذا يتجه سعيهم دوماً إلى الكمال في المستقبل. ولقد كان سقوط ونستون تشرشل بعد الحرب العالمية الثانية في بريطانيا أفضل تعبير عن هذا الاعتقاد. فعلى الرغم من أنه حقق النصر لأمته في الحرب كان البريطانيون مقتنعين بأن اللاحق سيكون دوماً أفضل من السابق (١٠٥). وتبعاً لذلك لا يمكن أن تزدهر ثقافة أو مدنية ما لم يتعلم أبناؤها الشك بشخصياتها السابقين والاعتماد على كفاءاتهم الفكرية هم أنفسهم وذلك لأن الفهم والشك شرطان لازمان للحضارة والمعرفة والقوة. ولهذا السبب يرى القصيمي أن التجديد داخل الثقافة الإسلامية سيبقى غير ممكن طالما بقيت التركة الثقيلة التي خلفتها الشخصيات القديمة تجسم على صدر القدرات الفكرية للمسلمين. وسوف يفشل جميع المصلحين في الدول العربية ما لم يزيلوا أولاً العبء الثقيل لهذا التراث الفكري :

"يجد المصلحون اليوم عناء وإرهاقاً في محاولتهم هدم ماشاده الجهل الأول، ويلقون إعراضاً مزعجاً وبلادة منكرة، ويذهب كل ما يبذلونه أو أكثره في هذه المحاولة هباء: فالبراهين لا تجدي بل لاتسمع، والعظات لا تؤثر، وكل شيء يروح كما جاء. والعائق الأكبر هو أن هؤلاء الذين يراد إصلاحهم يرون الكمال في أولئك القدامى الذين يجدون هذه الأباطيل والخرافات في كتبهم. فمن المستحيل أن يجمعوا بين الكفر بأباطيلهم وبين اعتقاد الكمال المطلق فيهم، والسبيل التي لا سبيل سواها، لإخراج هذه الجماعات المنكودة مما هي فيه، أن تُعلَّم الكفرَ بهؤلاء والشك فيهم وإساءة الظن بهم وبعلمهم، وأن تعلم أنهم كانوا تحت ظنهم بهم جداً، وأنهم أبعد عن الكمال من المعاصرين ومن المتأخرين، وأن تعلم كيف تثق بنفسها وبعقلها واستعدادها.

إني لأنظر إلى هذا الميراث الثقيل الباهظ الملقى في طريق المسلمين، وإلى هذه الأسفار التي تروع أعدادها ويعجز تعدادها ـــ وما فيها مما لا يستقيم لأمة أمرها وجودها معه، فأفزع وتذهب بي الأفكار في كل وجه، ثم تؤوب بي مجتمعة مجمعة على أنه لا خلاص إلا إذا استطعنا أن نكفر بهذا الميراث، وعلى أنه لا يمكن الكفر به إلا اذا عرفنا كيف ننزل مورثينا إياه عن هذه العروش السماوية التي صنعناها لهم على حساب قوانا العقلية والدينية ثم أجلسناهم عليها، ثم جثونا تحتهم نسبح بحمدهم ونقدسهم وننزههم عن كل ما يخطر بالبال من إثم أو نقص أو ضعف! فهل من سبيل إلى هذا؟ على أنه لاسبيل سواه." (١٠٦).

---

١٠٥ ـــ القصيمي، الأغلال، ص ٣١٢.

١٠٦ ـــ المصدر السابق، ص ٣٠٨ وما يليها.

هـذه الآراء تـبنى القصـيمي مواقف لم يكن يتبناها في السابق إلا أتباع الليبرالية المصـرية وسـد بذلك فراغاً أيديولوجيا نجم عن تضاؤل أهميتهم في أوساط الرأي العام الإسـلامي[١٠٧]. وكما كان يفعل الليبراليون العلمانيون في العشرينات والثلاثينات صار القصـيمي الآن يؤكـد أن التقدم غير ممكن إلا بتحقيق النجاحات الاقتصادية والمادية والعلمية وليس له أي علاقة بالموقف الديني للسكان :

"وإذا كـان لا أمـل لنا في أن يخرج صيام غاندي الانجليز من الهند، فإنه كذلك لا أمـل لـنا في أن نخـرجهم وسواهم من الغاصبين بصلاتنا أو صيامنا أو إيماننا المجرد، أو بأخلاقـنا الديـنية الصـرفة. فالأخلاق الصناعية الاقتصادية العلمية المادية هي التي تعز الشعوب وتحلها الذروة.. ويؤسفنا أننا لانزال محتاجين إلى فهم هذي الحقيقة وإلى تفهيم الآخـرين إياها.. أما الأخلاق الدينية المحض فتلك اشياء أخرى، لها نتائج أخرى. ولهذا فـإن المسـتعمرين والغاصبين والمنافسين وغيرهم من ضروب الأعداء، لا يرهبون هذي الأخـلاق و لايخشون أصحابها، ولا يؤلمهم كثرتهم وكثرتها، بل لعلهم يعملون على أن تكـون الشعوب التي يريدون افتراسها أو بقاءها تحت سلطانهم وعدوانهم، متدينة مسرفة في تدينها، محافظة على كل فضائلها الدينية،، وإنما يخشى هؤلاء الأخلاق الصناعية المادية العلمانية، لأنهم يدركون ما لهذه من قوة ومنافسة."[١٠٨].

ويـتهم القصـيمي القوى الاستعمارية بأنـها تحترم سياسيين من أمثال مصطفى كمال (أتاتورك) مؤسس تركيا الحديثة [١٠٩]. ولكنها في الوقت نفسه تكون مسرورة عـندما يحكم دولاً أخرى حكام يابسو الذهن ورافضون لأي تجديد. ولا شك في أن المسـتعمرين كانوا في غاية السرور عندما أمر في العام الماضي (١٩٤٥م.) حاكم دولة

---

١٠٧ ــ في بدايـة القـرن كان الهجوم على تمجيد " السلف الصالح " منتشراً على نطاق واسع في أوساط الوطنين الليبراليين الذين كان تفكيرهم ملتصقا بالخطاب الأوروبي.

١٠٨ ــ القصيمي ، الاغلال، ص ١٥، وص ٣٢٧.

١٠٩ ــ إن إشـارة القصـيمي إلى أتـاتورك تبدو استفزازية للوهلة الأولى فقط. فبسبب محاربتها للإسلام الشـعبي المؤمن بالعقائد البدائية والخرافات وللمشايخ المحافظين لقيت الكمالية في بادىء الأمر رغم فصلها الدولة عن الديـن تـأييدا لدى ممثلي السلفية. وكان الشيء الحاسم في الموقف الإيجابي جزئياً من أتاتورك في البلدان العربية هو الـنجاحات السياسـية والعسكرية ضد القوى الاستعمارية الأوروبية والتي أشـار إليها القصيمي. وبهذا الخصوص يقـول دوران خالد : " ولذلك كان أتاتورك يتمتع بشعبية واسعة رغم إجراءاته الحادة ضد المؤسسة الدينية. فلقد كـان أنـهـاءه لحالة الطوارىء ومساعدة المسلمين على استعادة قوتهم السياسية، وإن كان ضمن منطقة محدودة جغـرافيا، أهم بالنسبة للناس من إصلاحاته تجاه الإسلام والتي كانوا يشعرون بأن بعضها ظالم" (دوران خالد، إعادة الأسلمة وسياسة التسمية، كولن ١٩٨٢، ص ١٥).

فقيرة جداً ومتخلفة جداً رعاياه بأن يقرؤوا القرآن والبخاري لكي يتفادوا مرضاً وبائياً، بينما رفض في الوقت نفسه عرضاً من بلد مجاور بتقديم مساعدة طبية (١١٠).

يجب على المسلمين أن يعرفوا أن قوة التفوق الغربي الجبارة لا ترتكز على العقيدة والأخلاق وإنما على أسس مادية واقتصادية بحتة. وهذا ما يثبته التاريخ الحديث أيضاً. ففي بداية الحرب العالمية الثانية حققت ألمانيا واليابان الانتصار تلو الآخر بسبب تسليحهما الأفضل وتفوقهما المادي. وكانت العوامل ذاتها هي التي أدت إلى هزيمتهما في وقت لاحق. ولم تلعب المبادئ الأخلاقية أو الدينية أي دور في ذلك. إذ إن روسيا انتصرت في الحرب على الرغم من أنها ترفض الدين (١١١). كما أن أوروبا لم تتمكن من إحراز مكانتها المهيمنة في العالم إلا بعد أن تحررت من الدين كلياً:

"ومن المعلوم أن أوربا يوم أن كانت مؤمنة بالكنيسة متدينة كانت في ذلك الهوان والضعف والعجز الذي نعرفه ونقرؤه، فلما أن مرقت من إيمانها وتنازلت عن ذلك الأمل الأخروي وجعلت الصناعة والتجارة والحياة الكبيرة القوية هي آلهتها التي وحدتها وأبت الإشراك بها، صعدت بالحياة هذا الصعود الذي أعجز أبصارنا تنوره والنظر إليه"(١١٢).

ويضرب القصيمي مثالاً آخر على هذه العلاقات هو التباين الموجود بين دولتين متجاورتين في الشرق هما اليابان الفتية الطموحة والصين المتكاسلة القاصرة. فالديانة الشنتوية السائدة في اليابان ديانة بلا طقوس وبلا واجبات عبادة وأشكال خاصة في التمجيد وبلا نصوص دينية. وهي لا تعرف تصور الحياة بعد الموت. والشنتوية هي في جوهرها ديانة طبيعية تقوم على تمجيد القوة المادية والأشكال الخارجية لتجلي الوجود، الأمر الذي يتجلى في الأهمية الكبيرة لعلم الجمال لدى اليابانيين. أما الكونفوشيوسية فتعلق آمال الصينيين على أشياء غير ملموسة وغير ممكنة وتوجه قواهم إلى أمور مستحيلة. إضافة إلى ذلك توجه اهتمامهم إلى ماض بعيد ومظلم وإلى تقليد الأسلاف. وبسبب هذه الفروق الدينية بين الشعبين كان الشعب الياباني ناجحاً ومهاباً رغم هزيمته في الحرب، بينما بقي الصينيون فقراء ومتخلفين وغير قادرين على " التحرر من الأكفان

---

١١٠ ـ القصيمي: الأغلال، ص ٣٢٧ في حديثه عن البلد المتخلف يعني القصيمي على أرجح الظن اليمن كما في حالات مشابهة أخرى (قارن: الأغلال، ص ١٧ وما يليها).

١١١ ـ المصدر السابق، ص ٣٢٠ وص ١٥.

١١٢ ـ المصدر السابق، ص ٣١٩.

السالية التي لفهم بها كونفوشيوس وأمثاله"(١١٣). ففي التاريخ البشري تفوقت جميع الشعوب التي علّقت آمالها على الأمور التي تستطيع رؤيتها وإحساسها على الشعوب التي سعت إلى أهداف أخروية غير محسوسة. ولقد بلغ الإغريق والرومان والمصريون القدامى وغيرهم من شعوب الحضارات السابقة مستوى رفيعاً في مجال علم الجمال كتعبير عن تمجيدهم للظواهر الطبيعية. وهذه الفكرة هي التي جعلت الفيلسوف الفرنسي غوستاف لوبون يقول بأن التوحيد هو الذي يعيق التقدم(١١٤). وحتى لو كان القصيمي لا يتبنى هذا الرأي فهو يرى أن المشكلة الرئيسية تكمن في التوفيق بين التدين والنجاح الدنيوي. وفي هذا الصدد يجب الاعتراف :

"ولا أجد مفراً من أن أذكر هؤلاء الإخوان أن الروح الدينية كثيراً ما تكون سلبية تجاه الحياة وعطلاً في اصحابها إن لم تشايعها روح متوثبة من المادية الواقعية الصارمة ومن التربية العالية.. وفي الحق أنهم قليلون جداً — إن لم يكونوا غير موجودين — أولئك الذين استطاعو أن يجمعوا بين التدين وبين الإبداع في الحياة والنهوض بها. ولهذا فإنه ليكاد يعجز الباحث أن يجد متديناً حرفياً استطاع أن يكون في الحياة شيئاً مذكوراً، وأن يتقدم بها ويعطيها ما ليس عنها، ونجد كل الذين صنعوا الحياة وصنّعوا لها العلوم والأساليب المبتكرة العظيمة هم من أولئك الموصوفين بالانحراف عن الدين وبالتحلل منه" (١١٥).

وفي تاريخ الفكر الإسلامي أيضاً يلاحظ القصيمي أن أشهر الفلاسفة والأدباء العلماء وصفوا بالميوعة الدينية والتناقض. وينطبق هذا، على سبيل المثال، على المتنبي (٩١٥- ٩٥٥) وابن الرومي (٨٣٣- ٨٩٦) والجاحظ (٧٧٦- ٨٦٨/ ٨٦٩) وابن سينا (٩٨٠ — ١٠٣٧) والفارابي (توفي ٩٥٠) والرازي (توفي عام ٩٢٣ أو ٩٣٢)

---

١١٣ — المصدر السابق، ص ٣٢٠.

١١٤ — المصدر السابق، ص ٣٢٢. يستشهد القصيمي بكلمات لوبون: "الإيمان بإله واحد كان مصيبة للبشرية"، وقوله: "إن الحضارة البشرية لم تحقق تقدماً حقيقياً وقوياً إلا في مراحل الوثنية وعبادة الأصنام". ويبدو أن القصيمي لاحظ أنه بهذه الاستشهادات قد وطأ أرضاً في غاية الخطورة، ولذلك تنصل منها على الفور في ملاحظة هامشية بقوله: "إننا نتبرأ من كل شكل من أشكال الإلحاد والزيغ ونحن لا نذكر هذه الأقوال لأننا نؤمن بها وإنما في معرض البحث عن الحقيقة". ومن البديهي أن هذه الاستشهادات كانت النقاط التي تعلق بها نقاد القصيمي. كان غوستاف لوبون (١٨٤١-١٩٣١) عالم اجتماع وفيلسوفاً فرنسياً، وفي الأصل طبيباً. أسس "علم النفس الجماهيري" (سيكولوجيا الجمهور) الذي حلل فيه إلهاب مشاعر الفرد وردود فعله البدائية ضمن الجمهور.

١١٥ — القصيمي، الأغلال، ص ١٦ وما يليها.

وابـــن رشــد (١١٢٦ – ١١٩٨) وغيرهـــم. وحـــتى اليوم يلاحظ المرء أن الدول الإســـلامية الـــتي تبني شرعيتها على أسس دينية لا تعين في مؤسساتها الهامة كالوزارات والســـفارات شخصـــيات دينية. فهي تعرف من خبرتها الطويلة أن المتدينين جداً ليس لديهم الكفاءة ولا الطموح ولا القسوة التي تتطلبـــها إدارة شؤون الدولة [١١٦].

يـــبدو أن القصـــيمي كان يدرك تمام الإدراك أنه يجرح المشاعر الدينية لقرائه ببعض الأقـــوال التي يدلي بـــها. ولذلك يجد نفسه مضطراً إلى التأكيد مراراً في الفصل الأخير من "هذي هي الأغلال" أنه لا يريد إطلاقاً دعوة المسلمين لرفض دينهم. بل إن انتقاده لـــبعض المظاهـــر الديـــنية يرمي حصراً إلى فهم المضمون الحقيقي للدين بشكل أفضل. وللوصـــول إلى هـــذا الفهـــم الصحيح لم يزل هناك طريق طويل وعسير سلكه من قبل الأنبياء والرسل، إذ إن إرسالهم بحد ذاته كان يرمي إلى تصحيح العقيدة والأديان [١١٧].

إضافة إلى ذلك يحاول القصيمي رغم كل شيء إقامة بعض التوافق مع ممثلي السلفية القديمـــة وذلك بأن يستشهد في مقالة ملحقة بكتاب "هذي هي الأغلال" صراحة ببعض أبطال العصر الإسلامي الأول :

"وأني مـــا أردت إلا خدمة الحق وخدمة أمتنا العزيزة. وليكن هذا شفيعاً لي عند من يخـــالفني في بعض المسائل او في بعض الشروح والتفصيلات. وثانيهما أني لم أحاول إلا أن أكـــون مؤمناً بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر، ولكني حاولت أن يكون هذا الايمان سليماً قويـــاً، وأن يكـــون كإيمـــان عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص وخالد بن الوليد وأمثال هؤلاء، وأبيت أن يكون مثل إيمان الشعراني والغزالي وابن عطاء الله والسيوطي وغيرهم من شـــيوخ الطريق وحداة الجهالة ورسل الفقر ـــ ممن نكبوا البشر وانحرفوا بهم عن الغاية التي كان يجب أن يبلغوها." [١١٨].

وأخيراً يجب أن لا ننسى أن القصيمي أهدى كتابه "هذي هي الأغلال" للملك ابن ســـعود. وهو يضع ابن سعود ضمن حركة التجديد الديني الذي انطلق دوماً من شبه الجزيـــرة العـــربية ويتـــبنى (أي ابن سعود) الرأي السائد لدى أنصار القومية العربية بأن العرب يتميزون بحبهم للحرية والمناقب الديمقراطية، بينما يتميز المسلمون غير العرب –

---

١١٦ ـــ المصدر السابق، ص ٣٢٣.
١١٧ ـــ المصدر السابق، ص ٣٢٩.
١١٨ ـــ المصدر السابق، ص ٣٢٩.

وعلى رأسهم الإيرانيون ــ بالخضوع لسلطة الملوك. وبعد ذلك يصف القصيمي تحقق هذه المناقب في شكل الحكم الذي يعتمده الملك السعودي والذي يعطيه أيضا دورا قيادياً في التجديد المطلوب بإلحاح :

"وإن الآمال لترنو ــ لأسباب واضحة جلية ــ إلى جلالتكم، فجئت أرفع إليكم الكتاب، سائلاً أن يسعد القائد وأن يحفظه ويسدده، راجياً أن أكون قد قدمت لأمتي وديني ما فيه نفع أو ما فيه دفع ضر. وقد آن أن يقتبس الناس من تلك الشعلة المقدسة التي أوقد جذوتها مصلح الجزيرة العظيم الشيخ محمد بن عبدالوهاب" (١١٩).

ويختتم القصيمي إهداءه بالإعراب عن ولائه للوهابية ويقول إنه قد ظهر مقلدون لها في كل مكان في العالم الإسلامي ولكنهم فشلوا جميعاً. فلم يتمكنوا من فرض أنفسهم في المجال السياسي لأنهم كانوا يفتقرون إلى القوة الضاربة التي منحتها للوهابية في شبه الجزيرة العربية الرابطة بين آل سعود وآل الشيخ. ويعود نجاح الدعوة الوهابية في المجال الديني هناك إلى سببين : الاستعداد الطبيعي للعرب في شبه الجزيرة العربية لقبول هذه الرسالة لأن العقيدة الإسلامية لأجدادهم ظلت قائمة عندهم دون تحوير أو تزوير، وشخصية المجدد صاحب الدعوة. ومما يلفت الانتباه بشكل خاص في عرض القصيمي لشخصية محمد ابن عبد الوهاب أنه يصفه بجميع الصفات التي يعتبرها في "هذي هي الأغلال" شرطاً أساسياً لتجاوز الإيمان المزيف وتحقيق التجديد الإسلامي : لقد كان واحداً من الناس النادرين جداً الذين اجتمعت لديهم وبصورة متوازنة القدرات الفكرية والعلمية والإبداعية. ولم تكن معارفه الدينية مثل معارف أولئك العلماء غير القادرين على التعامل فكرياً مع متطلبات الحياة الدنيوية. بل إنه جمع بين سعة الإطلاع من جهة وخصائص الزعيم الشعبي كالجاذبية والحنكة والقسوة أحياناً من جهة أخرى. وحسب رأي القصيمي فإن مثل هذا الجمع بين القدرة الإبداعية في الحياة الدنيا، وحدة الذكاء ورجاحة العقل، والفهم النقي الواضح للدين، هو الوحيد القادر على إنجاز عملية التجديد الإسلامي التي يبتغيها. قد يكون هذا الإهداء رداً من القصيمي على الدعم الذي تلقاه من الأسرة الملكية السعودية وحتى بعد نشر " هذي هي الأغلال ". وعلى قدر ما في هذا الكتاب من أقوال مختلفة ومتناقضة كان أيضاً حجم الدراسات النقدية والمواقف المتخذة منه. وهذا ما سنعالجه في الفقرة التالية.

---

١١٩ ــ المصدر السابق، ص ٩.

٣-النقاش العام حول "هذي هي الأغلال"

بسبب ما اتسم به نقده الذاتي الإسلامي من حدة ومرارة خلق القصيمي لنفسه كثيراً من الأعداء، وأيضاً بين العلماء والمثقفين الذين كانوا قد صفقوا في السابق لهجومه على الصوفية والشيعة والاعتقادات الشعبية. ويعود السبب الرئيسي في الضجة العامة التي أحدثها كتاب "هذي هي الأغلال" إلى منشأ القصيمي وتاريخه السابق. إذ أن مضمون وأسلوب الدراسات النقدية يعكس وضع هذا "المنشق" "الملتجئ إلى العدو" الذي إما أن يُدافع عنه ضد هجمات غير مبررة أو يُشتم كملوث للعش مؤذ وشرير.

في أوساط الكتّاب ذوي الاتجاهات العلمانية لقي القصيمي تأييداً عفوياً. وكانت مجلة "المقتطف" الليبرالية المعروفة بين أول الجهات التي وقفت بكل صراحة ووضوح إلى جانب "هذي هي الأغلال". ففي نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٤٦ نشرت المقتطف دراسة نقدية للكتاب. وكان مؤلف الدراسة الكاتب المصري إسماعيل مظهر (١٨٩١ – ١٩٦٢) الذي بدأ بإصدار المجلة عام ١٩٤٥ واشتهر كممثل للفلسفة الوضعية وكمترجم لمؤلفات تشارل داروين [١٢٠] وحرص مظهر على التأكيد بشكل خاص على أن الصفحات الأولى من عدد نوفمبر/ تشرين الثاني، مهداة للقصيمي وأن تلك كانت المرة الأولى التي تمنح فيها المقتطف هذا الشرف لكتاب صدر للتو مع العلم بأن هذا التكريم يستحقه كتاب "هذي هي الأغلال" بكل جدارة. وأعرب مظهر عن استغرابه من أن رجلاً كالقصيمي ينحدر من منطقة نائية كمنطقة نجد التي ترفض أي اتصال بالفكر الحديث يستطيع إبداع مثل هذه الأفكار الرائعة. ويعبر مظهر عن دعمه للكتاب ومؤلفه بالكلمات التالية :

"إنني أتحزب لهذا الكتاب لأنني أرى فيه موقفاً فكرياً قوياً ومتيناً هو من صفات الإسلام لكنه ليس من صفات المسلمين في الوقت الحاضر. إنني أشم فيه عطر حرية الأفكار والضمير وأرى فيه أشد الانفعال الداخلي الصاعد من أعماق الضمير الإسلامي والمطابق لحقيقته الأصلية، على عكس تلك الأقوال التي نسبها المزورون الأغبياء للإسلام ولنبي الإسلام أو خداع أصحاب الموقف الفكري المريض أو تزييفات السياسيين وممثلي الشعوبية الذين يتمنون انطفاء العروبة واللغة العربية"[١٢١].

---

١٢٠ ــ قارن: وديع فلسطين: "إسماعيل مظهر في سدة الفكر الحر" في: العلوم ٩، رقم ٣، مارس / آذار ١٩٦٤، ص ٣١ وما يليها.

١٢١ ــ إسماعيل مظهر: "هذي هي الأغلال"، في : المقتطف، نوفمبر ١٩٤٦، ص ١٦٩.

وإلى جانب هذه الإشادة المنسجمة مع الموقف القومي العربي الذي يحمّل الذنب عن جميع التطورات السلبية داخل الإسلام للمؤثرات الصادرة عن شعوب غير عربية، يشير مظهـــر بشـــكل خـــاص إلى مناقشـــة القصيمي لقانون السببية والعقلانية وإلى الآيات والأحاديث المؤيدة لذلك. (١٢٢)

وبعد وقت قصير نشرت المقتطف مقالاً لشيخ الأزهر الشاعر حسن القياتي (المتوفي عام ١٩٥٩) بعنوان "هل الأغلال في أعناقنا؟". في هذا المثال الإيجابي بصورة عامة يضع الشيخ القياتي القصيمي بين المصلحين الإسلاميين الكبار :

"شـــكل ابـــن خلدون، رائد الاشتراكيين، طليعة معسكر الإصلاح في الشرق، وشكل الأفغاني وتلميذه محمد عبده والكواكبي جوانبه، أما القصيمي فهو قلبه"(١٢٣).

يـــرى القيـــاتي في "هـــذي هـــي الأغلال" "برنامجاً للتعليم الوطني وخطة ناجحة للإصـــلاح"(١٢٤) ، لأن هذا الكتاب يحارب بالدرجة الأولى الاتجاهات المعادية للمعرفة داخـــل الثقافة الإسلامية. ويختم القياتي مقالته بانتقاد حذر للقصيمي الذي أخطأ الهدف في مجالين: يتعلق الاعتراض الأول بالاقتباسات التي انتقاها القصيمي من الشعر الوجداني الصـــوفي. فهـــو يتهمه بتحويل ظواهر فكرية رفيعة المستوى إلى أمور سطحية وتافهة. فعـــندما يعـــلق على أبيات شعرية لصوفيين مشهورين ينسى أن الأمر فيها يتعلق بالإلهام التعري وبأشكال للتعبير شاعرية وفردية لا يجوز استخلاص استنتاجات منها بخصوص المشاكل الاجتماعية. أما المأخذ الثاني فيتعلق بنظرة القصيمي المتشائمة جداً. فالقياتي لا يرى داعياً لفقدان الأمل في أن يتجاوز المسلمون مسافة التخلف التي تفصلهم عن الغرب وذلك لأن التقدم الاجتماعي حتمي "كحتمية بزوغ الفجر بعد الظلام"(١٢٥).

وكـــان انتقاد عباس محمود العقاد أيضاً يتسم بالاتفاق مع القصيمي من ناحية المبدأ وبالاخـــتلاف معه في التفاصيل. فهو يصف "هذي هي الأغلال" بأنه نقد مدعم دينياً ومحـــق ضـــد الظروف السيئة في العالم الإسلامي. ويشيد العقاد بشكل خاص بالهجوم

---

١٢٢ ــ مظهر، المصدر السابق، ص ١٧٠ وما يليها.

١٢٣ ــ حســـن القيـــاتي: "هـــل الأغلال في أعناقنا؟"، في المقتطف، فبراير ١٩٤٧، ص ١٥٠ – ١٥٧ (الاقتباس : ص ١٥١).

١٢٤ ــ المصدر السابق، ص ١٥١.

١٢٥ ــ المصدر السابق، ص ١٥٢ وما بعدها.

الـــذي يشنه القصيمي على التقاليد التي ترفض اكتساب المعرفة وخاصة تعليم المرأة والتي أضعفت ثقة الناس بأنفسهم. ويؤيد العقاد أيضاً انتقاد القصيمي لأولئك المسلمين "الذين يـــزعمون أن الـــزمن يســـير نحو الوراء وأن لا أمل لهم في أن أبناء اليوم وغداً يمكن أن يضـــيفوا أي شـــيء إلى إرث الســـلف وإنجازات الأجداد"[١٢٦]. ويمتدح العقاد كتاب القصـــيمي بأنه تعبير شجاع عن الرأي لرجل لا يخاف من أن يفقد سمعته بسبب تعرضه للمحرمات ومن أن يهاجمه الناس ويفترون عليه.

إلا أن العقاد يعارض أيضاً انتقاد القصيمي للزهد الصوفي وما يرتكز عليه من ثنائية الروح والجسد، يقول : إن من يذم من يدرب روحه على حساب جسده، عليه أن يذم الرياضـــيين أيضاً لأنهم يهملون روحهم كي يحققوا في الرياضة إنجازات عالية. لا بل إنه ينـــبغي في هذه الحالة ذم جميع الناس الذين يتخصصون في مجال محدد من مجالات الحياة. ولاشـــك إطلاقاً في أن الصوفيين لهم تماماً الحق في أن ينمّوا قواهم الروحية كما لرافعي الأثقـــال والمصـــارعين والملاكمين الحق في تنمية قدراتهم الجسدية. فكل واحد يحاول تطوير القدرات البشرية التي ينشدها وإيصالها إلى درجة الكمال. وما من أحد سيهاجم مصـــارعاً لأن قدراته الفنية أو العلمية ضعيفة. وإذا ما تخلى الناس عن التخصص فإنهم سيتخلون أيضاً عن تحقيق إنجازات عالية في المجال الجسمي كما في المجال الفكري[١٢٧] .

وفي نفـــس العام الذي صدر فيه "هذي هي الأغلال" نشر الكاتب السعودي عبد الرحمن بن ناصر السعدي كتاباً مضاداً له. تحت عنوان "تنـــزيه الدين ورجاله مما افتراه القصـــيمي في أغلاله" (القاهرة ١٣٦٦ هـــ (١٩٤٦/ ١٩٤٧) يتهم السعدي القصيمي بـــتزوير مبادئ الإسلام عمداً وتفسيرها تفسيراً خاطئاً. ويعرب السعدي عن خيبة أمله مـــن أن القصـــيمي، الـــذي كان قبل ذلك شيخاً محترماً وكان قد اكتسب بدفاعه عن السلفية سمعة طيبة، يهاجم الآن المواقف التي كان هو نفسه يتخذها في السابق. ولذلك فإن هناك ظنوناً بأن "جهات الدعاية الأجنبية اللادينية" التي تريد نشر دعاية معادية للدين

---

١٢٦ ـــ عـــباس محمود العقا: هذي هي الأغلال" في : الرسالة (القاهرة) السنة الرابعة عشرة، العدد ٦٩٥، ٢٨/ ١٠/ ١٩٤٦، ص ١١٨٣.

١٢٧ ـــ المصدر السابق، ص ١١٨٥.

قـد رشـته [١٢٨]. وعـلى أي حال فإنه قد استقى حججه من الدعاية المسيحية ضد الإسلام. فالمسيحيون كانوا منذ القدم يقفون عاجزين أمام نجاح الإسلام ولذلك حاولوا تشويه حياة محمد والتعاليم الإسلامية بقصص مختلقة وبذلك أصبح القصيمي دمية في يد أعداء الإسلام وضحية لهم [١٢٩].

وخاصة بسبب اتهامه الإسلام بأنه معاد للجسد والحياة ينشر القصيمي أفكاراً بعيدة جداً عن الحقيقة. فهو ينسى أن الدين الإسلامي ينظم جميع جوانب الحياة. والمسلمون ملزمون بالاهتمام بالجوانب الدنيوية للحياة كاهتمامهم بالموضوعات الروحية. إضافة إلى ذلك فإن جميع النصوص الدينية تحث الناس على العناية بالصحة وعلى العلاج من المرض والتغذية الجيدة إلخ [١٣٠]. وادعاء القصيمي بأن الإسلام يمدح الفقر والعوز يتناقض مع جميع أقوال القرآن والسنة. وبرفضه للتراث ولمعارف الأجيال السابقة إنما يرفض العلوم التي جمعتها البشرية منذ أفلاطون وأرسطو وحتى العلماء المشهورين الذين ظهروا في العصر الوسيط الإسلامي [١٣١]. وتفسير القصيمي للمراجع الدينية كيفي إلى أبعد الحدود، وينطبق هذا حتى على الحالات التي يوجد اتفاق عام على تفسيرها[١٣٢]. وهو يعمم بعض الممارسات المتطرفة للمتصوفين ويعتبرها جزءاً لا يتجزأ من الممارسات الدينية الإسلامية وحتى عندما تكون هذه الممارسات مرفوضة من غالبية المسلمين[١٣٣]. ويتوصل السعدي في النهاية إلى النتيجة بأن القصيمي رجل مادي غير متدين. فعندما يدعي أن المسلمين ضعفاء بسبب عقيدتهم، ولا يولي الأخلاق الدينية أية قيمة، وينكر القضاء والقدر، ويعيد كل ما هو روحي إلى الطبيعة المادية الكامنة فيه، إنما يتبنى ديانة طبيعية إلحادية. ولأنه يعتبر أسس العقيدة الإسلامية " أغلالاً " تعيق التقدم فهو يرحب بكل ما يأتي من أوروبا. وهو في أثناء ذلك لا يتساءل عما إذا كانت الإنجازات الأوروبية ممكنة على الإطلاق لو لم تأخذ أسس تقدمها من العرب خلال الحروب

---

١٢٨ ــ عبدالرحمن بن ناصر السعيدي، تنزيه الدين ورجاله مما افتراه القصيمي في أغلاله، القاهرة ١٣٦٦هـ، ص ٥.

١٢٩ ــ المصدر السابق، ص ١٨ وما بعدها.

١٣٠ ــ المصدر السابق، ص ٢٦ وما بعدها.

١٣١ ــ المصدر السابق، ص ٢٣ وما بعدها.

١٣٢ ــ المصدر السابق، ص ٤١.

١٣٣ ــ المصدر السابق، ص ٢١.

الصـــليبية ثم في إسبانيا. إضافة إلى ذلك لا بد من تذكير القصيمي بأن تقدم أوروبا في مجال الصناعة والعلوم لم يق الغرب من النـــزاعات الاجتماعية والظلم والاضطهاد(١٣٤).

وهناك رد آخر على "هذي هي الأغلال" يلفت الانتباه بضخامته قبل كل شيء. وهو مـــن تـــأليف الكـــاتب السعودي عبد العزيز السويح النجدي (المتوفي عام ١٣٦٩ هـــ/ ١٩٤٩/ ١٩٥٠م) ويحمـــل العـــنوان: "بيـــان الهـــدى من الضلال في الرد على صاحب الأغلال"(١٣٥). يحاول المؤلف نقض حجج القصيمي الدينية بتفصيل شديد في حوالي ١٢٠٠ صـــفحة. يـــبدأ الســـويح بتعداد الخطايا التي وقع فيها القصيمي ويذكر في "إحدى عشرة ملاحظـــة تـــبين لـــك أصل كلماته" الأفكار الذي يرى أنـــها تناقض تناقضاً صارخاً مع تصـــورات العقيـــدة الإســـلامية. وبما أن هذه القائمة تحدد الإطار التي تتحرك ضمنه معظم الانتقادات ضد "هذي هي الأغلال" فإننا نعرض فيما يلي باختصار شديد أهم ما جاء فيها:

(يـــتهم القصيمي المسلمين بأنهم يفهمون الدين ويطبقونه بطريقة خاطئة. ويضرب أمثـــلة عـــلى ذلـــك من ممارسات الناس البسطاء والمتصوفين ويستند إلى أحاديث نبوية ضـــعيفة. وهو ينطلق من أشكال التعبير الخاطئة هذه، التي يعتبرها المسلمون على وجه العموم بدعة، هي الحالة الطبيعية المعتمدة في الإسلام. وهذا دليل على أنه غير قادر على الـــتمييز الدقيـــق بـــين الأشياء. وهو يخلط غالباً بين مجالات مختلفة، ويصف المسلمين بصفات يعتمد في عرضها على مصادر غير إسلامية، وينطلق من أن المسلمين يتوصلون دائماً في جميع المسائل إلى حكم موحد.

القصـــيمي مغـــرور ومتعجرف. فكل تفسير وكل حديث لا يناسب آراءه يعتبره بكـــل بســـاطة باطلاً وغير مقبول. وهذه المبالغة في تقدير الذات تجعله يعتبر الحضارة الإســـلامية كـــلها خلال الألف عام الأخيرة سائرة في طريق بعيدة عن الصواب. وهو يـــتجاهل مؤلفـــات أجيال كثيرة من العلماء المسلمين ولا يستشهد مرة واحدة بأقوال العـــلماء والفقهـــاء الكبار ويرفض إعطاءهم صفة العالم. وبذلك ينعت كامل المدارس التعلـــيمية الإســـلامية بالجهل والضلال. لا بل إنه يعتبر الإجماع على الاقتداء بالسلف الصالح باطلاً ومرفوضاً.

---

١٣٤ ـــ المصدر السابق، ص ١٤ وما بعدها.

١٣٥ ـــ بيان الهدى من الضلال في الرد على صاحب الأغلال، مجلدان، القاهرة ١٩٤٩/ ١٩٥٠.

إنـــه ينـــتقد الجماعـــات الإسلامية والسلفية فقط لكي يفسح الطريق أمام الزندقة والكفر. فبينما تفعل هذه الجماعات كل ما في وسعها لكي توقظ أفكار المسلمين يزعم القصـــيمي أن الديـــن والانشغال بمثال السلف الصالح هما عوائق في طريق التقدم. وهو يبتغي من وراء ذلك اتخاذ ملحدين معاصرين قدوة حسنة بدلاً من السلف.

إنـــه يشتم المسلمين لأنهم يؤدون واجباتهم الدينية. وبينما يعتبر خطبة الجمعة مخدرة ومثـــبطة للهمم ، يسكت عن انتشار أشكال السلوك المخالف للدين كالرقص والبغاء وغير ذلك. وهو يسخر من المؤمنين وأخلاقهم ويتناسى أن عدد الذين يذهبون اليوم إلى السينما أكبر من عدد الذين يذهبون إلى الجامع.

يـــنفي القصيمي الموقف الإيجابي للدين الإسلامي من العلم وينسى أن الإسلام يحث المسلمين على الاهتمام بجميع مجالات العلم والمعرفة.

إنـــه مـــادي متطرف. فهو يرى أن القوانين الطبيعية وحدها هي المفتاح إلى القوة والـــتقدم. وهـــو لا يرى في القيم الدينية إلا الخرافات والجهل والتخلف. وبزعمه أن العلوم الطبيعية متفوقة على الفكر الديني ينسى تماماً قدرة الخالق الذي يقف وراء الطبيعة ويسيّرها. وبذلك ينفي القصيمي قدرة الله ومخلوقية الإنسان. وثقته غير المحدودة بالقوانين المادية ورفضه للقضـــاء والقـــدر يعنيان ضمناً عدم وجود قوة فوق القوانين الطبيعية. وبما أنه يعتبر الإنسان ســـبباً (مسبباً) يستطيع التصرف بحرية كاملة ضمن إطار القوانين الطبيعية، فهو ينفي كونه من مخلوقات الله ويدعي بصورة غير مباشرة أن الإنسان أكبر من الله[١٣٦].)

وبيـــنما يركـــز النجدي والسعدي ردهما المضاد للقصيمي على حججه الدينية[١٣٧]. يـــتركز نقـــد الكـــاتب المصر ي أنور الجندي[١٣٨] — الذي نشر بعد عشرات السنين من صـــدور " هـــذي هـــي الأغلال " — كلياً على دعوة القصيمي إلى تطور علماني. يوافق الجـــندي القصيمي على أنه يجب على المسلمين أن يمتلكوا الأسس المادية التي تمنح أوروبا تفوقهـــا الاقتصادي والسياسي. ولكنه يعارضه في أن هذا لا يمكن أن يحدث إلا في إطار

---

١٣٦ ــ النجدي: بيان الهدى، ص ٩ ــ ٢٣.

١٣٧ ــ هـــناك رد آخر بهذا المعنى لصديق القصيمي السابق وابن بلده ورفيقه في السفر عبد الله بن يابس : الرد القويم على ملحد القصيم، القاهرة، بدون تاريخ (حوالي ١٩٤٧) .

١٣٨ ــ يعـــد أنـــور الجـــندي من أشهر المدافعين الحديثين عن الإسلام واشتهر بأسلوبه التعميمي المعادي لـــلغرب . فهـــو يقدم "الغرب" غالبا دون تمييز كصورة مضادة للحضارة الإسلامية . ويلعب الجندي في العالم العربي دوراً مشابهاً للدور الذي يلعبه في ألمانيا كتّاب من أمثال بيتر شولاتور .

"اســتيقاظ الفكــر الإسلامي وانبعاثه". فالقصيمي يقع في خطأ أساسي عندما يعتقد أن الإســلام يدعــو إلى الانعــزال عن الشؤون الدنيوية وأنه يقتصر على المجالات الروحية والدينية. وعليه أن يعترف بأن :

" ... الديــن الذي تعرفه أوروبا لا ينطبق على الإسلام الذي هو دين وثقافة وفكر (في وقــت واحــد)، وذلك لأنه لم يكن أبداً ضد تطور الفكر و لم يعيق النشاط الثقافي أو يقــاوم النهضة العلمية. بل بالعكس فقد كان دوماً قادراً على تمهيد الطريق أمامها. و لم تكــن القيم الأخلاقية الإسلامية عائقاً أمام نهوض معتنقيها ومشاركتهم في إقامة الحضارة البشــرية والفكر البشري. بل بالعكس فقد قدمت للحضارة العالمية نظرية روحية ومادية في غاية الانسجام والتكامل"[١٣٩].

وأخيراً يتبنى الجندي أيضاً نظرية المؤامرة ويرى في " هذي هي الأغلال " محاولة خبيثة بشــكل خاص يقوم بــها الاستعماريون والمبشرون وترمي إلى تلويث العالم العربي، عن طريق كاتب ذي توجهات إسلامية كالقصيمي، بأفكار العلمانية والغربنة.

ولــتعزيز هذه الاتهامات يستشهد الجندي بمقالة للمفكر الإسلامي سيد قطب الذي أعــدم عام ١٩٦٦ [١٤٠]. حيث أن سيد قطب يصف كتاب القصيمي بأنه هجوم على القيم الجوهرية للدين الإسلامي ويوجه للمؤلف الاتهامات التي أصبحت معروفة وهي: أنه مــادي ملحد، يسخر من الأخلاق الإسلامية، ويشتم السلف الصالح، إلخ، إلخ، ... إلا أن سيد قطب ينــزعج بشكل خاص من المقابلة التي يضعها القصيمي بين الدين والنجاح المادي، ويقول إن أقواله عن هذا الموضوع لا يمكن فهمها إلا كدعوة للابتعاد عن الدين. وهو عندما يستعمل كلمات غوستاف لوبون، الذي يقول أن البشرية لم تتمكن من تحقيق تقــدم قوي إلا في مراحل الوثنية، يوضح بكل جلاء نياته الحقيقية وهي حض قرائه على التخــلي عــن الإسلام. ولكن كلما برزت هذه الروح التي تطغى على الكتاب بكامله، يحاول القصيمي الاختباء، بدافع الجبن، وراء غطاءات دينية لأفكاره.

---

١٣٩ ـــ الجــندي: معالم الفكر العربي المعاصر، القاهرة، بدون تاريخ (على الأرجح في السبعينات)، ص ٢٢٢ وما بعدها .

١٤٠ ـــ سيد قطب: "هذي هي الأغلال" في : السوادي (القاهرة) ، ١٩٤٦/١١/١١، ص ٣ . إضافة إلى نشــرها عــند الجندي نشرت هذه المقالة كاملة كملحق لكتاب آخر ضد "هذي هي الأغلال" هو كتاب: محمد عبد الرزاق حمزة: "الشواهد والنصوص من كتاب الأغلال" ، القاهرة، ١٣٦٧هـــ (١٩٤٩/ ١٩٥٠).

ولم يقتصر الجدل حول "هذي هي الأغلال" على مستوى النشر وحده. بل إن العديد من الجمعيات الإسلامية طالبت أيضاً بطرد القصيمي من مصر[١٤١]. وكانت "جمعية الشبان المسلمين" من أشد المطالبين باتخاذ إجراءات قانونية وسياسية ضد القصيمي[١٤٢]. لا بل إن مجموعة من خصومه أسست لجنة خاصة لمحاربة القصيمي اسمها "لجنة مكافحة هذي هي الأغلال" هدفها الضغط على الحكومة المصرية والقضاء المصري لمنع الكتاب وطرد مؤلفه من البلاد[١٤٣]. إلا أن هذه النشاطات أدت في باديء الأمر إلى تضامن الدوائر الليبرالية والإصلاحية مع القصيمي. ولهذا الغرض دعا أستاذ العلوم الأدبية أمين الخولي (المتوفي عام ١٩٦٧ م) [١٤٤]. إلى نقاش مفتوح في جامعة القاهرة. وبعد هذا النقاش أرسل بعض المشتركين إلى الجهات الحكومية المختصة برقية دافعوا فيها عن القصيمي والكتاب. إضافة إلى ذلك يذكر أن داعية التحديث مصطفى عبد الرزاق (المتوفي عام ١٩٤٧) دافع قبيل وفاته عن القصيمي ضد مهاجميه[١٤٥].

ومن جانب المجموعات السياسية في مصر فقد تلقى القصيمي الدعم من أحمد حسين (مواليد ١٩١١) وحزبه "الحزب الاشتراكي التقدمي". وكان هذا الحزب قد انبثق عن

---

١٤١ ــ قارن المنجد : ، ص ٢٢ .

١٤٢ ــ هذه المعلومة مأخوذة من حديث مع عبد الحميد الغرابلي (المولود عام ١٩١٥) في ٢٣ مايو / أيار ١٩٩٥ في القاهرة . وكان الغرابلي في السابق عضواً في جمعية للسلفية الجديدة اسمها "جمعية أنصار السنة المحمدية" وكان قد تعرف على القصيمي في أواخر الثلاثينات عندما نشر الأخير عدة مقالات في مجلة الجمعية (انظر قائمة المراجع) . وفي وقت لاحق انفصل الرجلان بسبب تقييمهما المختلف للثورة المصرية عام ١٩٥٢ . ومنذ منتصف السبعينات أصبح الغرابلي – الذي أصبح إماماً لجامع صغير في حلوان – مرة أخرى ضيفاً دائماً في حلقات النقاش التي يجريها القصيمي .

١٤٣ ــ قارن : السباعي ، ص ٨٠ وما بعدها .

١٤٤ ــ في سياق الحديث عن الخولي تقتضي الإشارة إلى أنه قد أثر تأثيراً كبيراً على باحثين أثارت كتاباتهما عن موضوعات قرآنية نقاشاً واسعاً في أوساط الرأي العام يشبه من ناحية الحدة والمرارة النقاش الذي دار حول كتاب القصيمي . الأول هو محمد أحمد خلف الله (مواليد ١٩٠٦ تقريباً) الذي رفضت رسالته لشهادة الدكتوراه عن موضوع فن السرد الروائي في القرآن ١٩٤٧ (!) لأسباب دينية . والباحث الثاني الذي كان أيضاً متأثراً بالخولي هو أستاذ العلوم الأدبية نصر حامد أبو زيد (مواليد ١٩٤٢) الذي نشب خلاف حاد حول كتاباته في مطلع التسعينات .

١٤٥ ــ عبد الله القصيمي: "حول نقد الأستاذ مغنية" ، في : الآداب (بيروت) المجلد ١٢، العدد ٢ فبراير/ شباط ١٩٦٤، ص ٧١ – ٧٥ . هذه المقالة هي رسالة مفتوحة من القصيمي إلى ناشر "الآداب" سهيل إدريس يبدي فيها رأيه بأحداث عام ١٩٤٦/ ١٩٤٧ ويقارنها بردود الفعل العامة على كتابه "العالم ليس عقلاً"، ١٩٦٣ .

"جمعية مصر الفتاة" التي كانت تأسست عام ١٩٣٣. وكانت هذه الجمعية تتبنى في بادىء الأمر أيديولوجيا قومية ذات صبغة إسلامية وميول فاشية – كان أحمد حسين معجباً جداً بموسوليني. ومنذ عام ١٩٤٤ تخلت جمعية مصر الفتاة عن كل توجه إسلامي وتبنت سياسة اشتراكية. وحسب أقوال القصيمي نفسه كانت المجلة التي تصدرها الجمعية "قلعة الدفاع" عن كتابه [١٤٦].

في إحدى المقالات التي نشرتها مجلة مصر الفتاة دفاعاً عن القصيمي استشهد أحمد حسين بالمصلح محمود شلتوت (١٨٩٣ – ١٩٦٣) الذي أصبح عام ١٩٥٨ شيخ الأزهر. ونقل عنه أنه استعمل أقوى العبارات في الإشادة بكتاب القصيمي وأعرب عن أسفه من أن جامعة الأزهر بصفتها أكبر مؤسسة تعليمية إسلامية لم تتمكن خلال تاريخها الطويل الذي امتد إلى ألف عام من وضع كتاب بمستوى "هذي هي الأغلال"[١٤٧].

عندما لم تلق الحملة المضادة للقصيمي سوى صدى ضعيف لدى الجهات الرسمية المصرية حاول أصحابها تحريض الحكومة السعودية عليه. لا بل إن وفداً من "لجنة مكافحة هذي هي الأغلال" سافر إلى المملكة العربية السعودية لكي يقدم للملك ابن سعود شخصياً انتقادات اللجنة للكتاب[١٤٨]. وفي الوقت نفسه كتب أحمد حسين، ومصطفى عبد الرزاق، وإسماعيل مظهر رسائل إلى الملك السعودي عرضوا فيها موقفهم المؤيد للكتاب[١٤٩].

ولم يزل غير واضح الدور الذي لعبه الباحث الدمشقي خير الدين الزركلي الذي كانت له مكانة رفيعة في البلاط الملكي السعودي والذي يقال بأنه "تدخل في القضية"[١٥٠]. ومن الممكن أن يكون تدخل الزركلي قد تمثل في دفاعه أمام الملك السعودي عن مؤلف هذي هي الأغلال. ومما يؤيد ذلك أن الزركلي استشهد في كتاب تجميعي عن شبه الجزيرة العربية في عهد ابن سعود بمقالة للقصيمي كان قد نشرها بمناسبة زيارة الملك السعودي لمصر عام ١٩٤٦. وكانت المقالة تشبه في كثير من الجوانب كلمة الإهداء الموجهة لابن سعود

١٤٦ ــ القصيمي : "حول الأستاذ مغنية"، ص٨٢ .
١٤٧ ــ القصيمي، المصدر السابق، ص ٧٢ .
١٤٨ ــ انظر : السباعي، ص ٨٠ ، والمنجد ص٢٢ .
١٤٩ ــ القصيمي : " حول نقد الأستاذ مغنية "، ص ٧٢ .
١٥٠ ــ المنجد، ص ٢٢ .

في "هـذي هـي الأغلال". إذ وصف فيها عبد العزيز بن سعود بأنه أعظم حاكم معاصر وأبـرز دوره القيادي في تجديد العالم العربي والإسلامي. إضافة إلى ذلك كتب القصيمي في تـلك المقالة أن ابن سعود على الرغم من أنه يحمل لقب "ملك" فهو ليس حاكماً مطلقاً بأي حـال. بـل يعتـبر "ملكاً دستورياً" يخضع لدستور من نوع خاص هو "الشريعة". وهذه الشـريعة تمـنحه شـرعية لا مثيل لها لأنـها مستمدة من الله وهي لذلك أقوى من جميع الدسـاتير التي يكتبـها البشر لأنـها، على عكس الدساتير البشرية، لا تتغير ولا تتبدل ولا يمكـن إلغاءهـا. ولعـل الزركلي قد استشهد بهذه الأقوال لكي يشير بأن ولاء القصيمي للأسـرة المـلكية السعودية كان بعيداً عن أي شك وحتى في العام الذي نشر فيه كتابه المثير للجدل [١٥١].

أمـا في بلد القصيمي المملكة العربية السعودية فكانت ردود الفعل على الاتهامات الموجهة له متباينة. فقد طالبت أكبر شخصية دينية في البلاد وهي "شيخ المشايخ" محمد بـن إبراهـيم بإجراء بالغ القسوة: طالب بـ"غسل العار" الذي ألحقه القصيمي بالدين الإسـلامي والأخلاق وأصدر فتوى أباح فيها دمه[١٥٢]. . أما موقف المؤسسة السياسية في المـملكة العربية السعودية فكان مناقضاً تماماً لموقف المؤسسة الدينية الوهابية، وخاصة موقـف الأسرة الملكية الذي بدا لا مبالياً بالضجة التي أثارها كتاب القصيمي. وكان رد الفعـل الوحيد، الذي استطاع المنجد رصده، إرسال الملك ابن سعود برقية إلى الوزير المفـوض السعودي في القاهرة فوزان السابق طلب منه فيها التنصل من القصيمي[١٥٣]. وكـان السـابق نفسه، وهو من منطقة القصيمي، من بريدة في نجد، قد طرد قبل ذلك وفـداً مـن الجماعات الإسلامية زاره في السفارة السعودية كي يطالب بإجراءات ضد الكـاتب[١٥٤]. وبذلك فشل خصوم القصيمي لدى جميع الجهات الحكومية المختصة في

---

١٥١ ــ الزركـلي : شـبه الجزيـرة، المجلد الثالث، ص ١٢٤٧ وما بعدها . وكان القصيمي نشر المقالة المنشورة مرة أخرى في المجلد في فبراير / شباط ١٩٤٦ في مجلة " الكوكب " المصرية .

١٥٢ ــ قـارن : السـباعي، ص ٥ . وفي حديث مع القصيمي في ١٠ مارس / آذار ١٩٩٥ أكد وجود هذه الفتوى.

١٥٣ ــ المنجد، ص٢٣ .

١٥٤ ــ حديث مع عبد الله القصيمي في ٢٨ مايو / أيار ١٩٩٣ .

فـــرض عقوبات ضده. ومرت ثماني سنوات أخرى حتى تمكنوا، بعد حدوث تغيرات سياسية، من تحقيق طرده لفترة مؤقتة من مصر.

الفصل الرابع

الضياع بين مختلف الاتجاهات :

الفراغ الأيديولوجي (١٩٤٧ - ١٩٦٠)

لكـــي لا يعـــرض القصيمي نفسه لمزيد من الهجمات انسحب في باديء الأمر، بعد صـــدور هـــذي هـــي الأغلال، من الحياة العامة. ولعل أمراً بقتله صادراً عن "العلماء" السعوديين قوى عزمه على التواري عن الأنظار . وبهذا الخصوص أفاد القصيمي نفسه في أحـــد أحاديثي معه بأن طالباً شاباً من المملكة العربية السعودية تكلم إليه في أحد المقاهي، في العـــام الـــذي تلا صدور كتابه المثير للجدل، وجره إلى نقاش حول مضمون الكتاب. وبعـــد ذلـــك أعـــرب الطالب عن رغبته في عقد لقاءات أخرى ثم اعترف للقصيمي بأنه مكلف بقتله(١).

في الأعـــوام الـــتالية اقتصر الظهور العام للقصيمي على حلقة نقاش تجري في أوقات دوريـــة في مقهـــى تحت قلعة القاهرة اسمه "كافتريا العمدة" ويحضرها عدد من الأصدقاء. وكـــان يشترك في هذه الندوة السلفي عبد الحميد الغرابلي والعالم السعودي محمد نصيف

---

١ ـــ حديـــث مع عبد الله القصيمي في ٢١ مايو / أيار ١٩٩٣. كان تقييم القصيمي نفسه لأمر القتل غير دراماتيكي إطلاقاً: قال إن الشاب السعودي كان مثقفاً جداً، كان نموذجاً للعالم الحقيقي و لم يكن قاتلاً بأي حـــال. إذ ســـرعان مـــا أدى لقاءه الشخصي مع ضحيته المنتظرة إلى جعله يتخلى عن مشروعه. إلا أن هذه الحادثة تروى بشكل آخر عند عدنان العطار في كتابه: الحركات التحررية في الحجاز ونجد ١٩٠١ – ١٩٧٣، بيروت ١٩٧٣، ص ٨٩ وما يليها. يقول العطار، الذي يريد بسيرة حياة مختلفة جعل القصيمي رائداً للمعارضة السعودية، إن القصيمي أقنع الشاب المكلف بقتله بصحة حججه وجعله من المؤيدين المتحمسين لأفكاره.

والكـاتب خـالد محمد خالد وغيرهم. وكان الأخير متأثراً جداً في ذلك الوقت بأفكار القصيمي[٢].

في عـام ١٩٥٠ انـتقل القصيمي، الذي كان يعيش حتى ذاك الحين في منزل صغير قـرب القلعة، إلى منـزل أكبر في ضاحية حلوان الواقعة جنوب القاهرة وانفصل بذلك أيضاً عن الوسط الذي كان حـتـئذ يعيش فيه. وعلى أرجح الظن لعبت الظروف العائلية أيضاً دوراً في مسألة تغيير المسكن: ففي هذه الأثناء كان القصيمي، الذي تزوج في مطلع الأربعينات امرأة مصرية، قد أصبح أباً لابنين وابنتين[٣] مما دعاه للبحث عن مسكن أكبر.

إلى جوار مسكن القصيمي الجديد كانت توجد فيلا قديمة استأجرتها الحكومة اليمنية لمجموعـة من الطلاب اليمنيين الذين كانوا يواصلون تعليمهم في المدارس الثانوية والكليات العسـكرية والجامعات المصرية، وكانوا ينتمون إلى بعثة دراسية كانت قد أوفدت في عهد الإمام يحيى، الذي اغتيل عام ١٩٤٨، في بادىء الأمر إلى صيدا في لبنان ثم نقلت بعد ذلك إلى القاهـرة. وكـان الإمام يحيى وابنه وخليفته أحمد يهدفان من وراء إرسال هذه البعثة تأهيل عناصر إدارية وعسكرية في مدارس عالية لم تكن متوفرة آنذاك في اليمن الذي كان متخـلفاً جداً. إلا أن رغبتهما في تمتين الحكم الإمامي بمساعدة رجال اختصاصيين تدربوا في الخارج لم تتكلل بالنجاح بل أدت إلى العكس تماما. فمن المشاركين في البعثة الدراسية

---

٢ ــ مقابـلة مع عبد الحميد الغرابلي في ٢٣ مايو/ أيار ١٩٩٣. محمد نصيف هو الذي كان قد طلب من القصـيمي عام ١٩٣٧ أن يكتب رداً على كتاب محسن الأمين "الوهابيون والحجاز" تحول في ما بعد إلى الكتاب المضـاد للشـيعة: "الصراع بين الإسلام والوثنية". أما خالد محمد خالد فقد نشر عام ١٩٥٠ كتابه الناقد للدين "مـن هنا نبدأ " والذي تبنى فيه كثيراً من المواقف المشابهة للمواقف التي تبناها القصيمي في "هذي هي الأغلال" وأثار أيضاً ضجة كبيرة في الأوساط العامة. ولكن خالد محمد خالد تخلى في وقت لاحق وبطريقة انتهازية جداً عـن مواقفـه السابقة وتقرب من المواقف الإسلامية. قارن بشأن هذا التحول تبرير خالد محمد خالد نفسه في كـتابه: "الدعـوة في الإسلام"، القاهرة ١٩٨١ و"قصتي مع الحياة"، القاهرة، بدون تاريخ، وكذلك كتاب ابنه أسامة خالد: "محاكمات خالد محمد خالد"، القاهرة ١٩٩٤.

٣ ــ المعـروف في دائـرة أصـدقاء القصـيمي عن أولاده هو التالي : ابنته الكبرى عفاف تزوجت وزير الاقتصاد اليمني السابق محمد أنعم غالب، وذهبت في أواخر الثمانينات مع زوجها إلى كوريا حيث أصبح سفيراً لـبلاده هناك. وفي عام ١٩٩٥ عادا إلى اليمن. ابنته الصغرى نجلاء متزوجة بطبيب أردني (في النص الألماني : بـرجل أعمال) يعيش ويعمل في المملكة العربية السعودية. أما ابناه محمد وفيصل فقد درسا الطب في القاهرة ثم في بريطانيا وهما الآن أستاذان في جامعات سعودية. سنتحدث عنهما في صفحات لاحقة.

انبثقت في وقت لاحق مجموعة "الأربعون المظفرون" الذين لعبوا دوراً قيادياً في إسقاط الإمامية وإقامة الجمهورية اليمنية بعد الانقلاب الذي حدث عام ١٩٦٢[٤].

كمثال لامع على النجاح الذي حققه أحد هؤلاء الطلاب تصلح السيرة الذاتية لرجل يستند إلى ذكرياته كثير من المعلومات التي نعرضها هنا وكان حتى عام ١٩٩٥ على اتصال وثيق مع القصيمي، وهو عبد الله جزيلان. بعد أن أنهى جزيلان في القاهرة دراسته الثانوية التحق عام ١٩٥٤ بالكلية العسكرية المصرية في عين شمس ثم انتسب في أواخر الخمسينات إلى جيش الإمام اليمني أحمد حيث وصل إلى رتبة عميد. كان عام ١٩٦١ أحد مؤسسي التنظيم السري، تنظيم "الضباط الأحرار" اليمنيون. وبعد وفاة الإمام أحمد لعب دوراً هاما في الثورة ضد الإمامة حيث تمكن عام ١٩٦٢ من كسب تأييد عدد من زعماء القبائل الهامين وجعلهم يقفون إلى جانب الانقلاب. وخلال الحرب الأهلية اليمنية (١٩٦٢ – ١٩٦٧) كان مسؤولاً عن إمدادات السلاح من مصر. وفي عهد الرئيس السلال أصبح جزيلان نائباً لوزير الدفاع ثم نائباً لرئيس مجلس الوزراء. وبعد سقوط السلال ذهب معه إلى المنفى في مصر. وكانت له منذ عام ١٩٥٠ علاقات صداقة مع القصيمي [٥].

في القاهرة تعرض غالبية الطلاب اليمنيين لتأثير مجموعات المعارضة اليمنية النشطة جداً مثل "حركة الأحرار اليمنيين" والتنظيمات المنشقة عنها مثل "الاتحاد اليمني" وغيره. ومنذ الانقلاب العسكري المصري عام ١٩٥٢ خضعوا إضافة إلى ذلك لتأثير الدعاية الناصرية ولمحاولات الضباط الأحرار (المصريين) التأثير على الطلاب الأجانب في مصر بهدف تصدير الثورة [٦].

كان الطلاب اليمنيون قد تحدثوا مع مدرسهم، وهو شيخ من شيوخ الأزهر اسمه محمد سيف العقلان، عن كتاب القصيمي "هذي هي الأغلال". وفي الأوقات اللاحقة

---

٤ ــ معلومات عن بعثة الطلاب اليمنيين إلى لبنان ثم إلى مصر وعن أسمائهم والمؤثرات التي تعرضوا لها موجودة في مذكرات بعض قادة ثورة ١٩٦٢. نذكر منها على سبيل المثال مذكرات عبد الرحمن البيضاني: أزمة الأمة العربية وثورة اليمن، القاهرة ١٩٨٢، ص ٤٠ وما يليها ؛ ومذكرات عبد الله جزيلان: لمحات من ذكريات الطفولة، بيروت ١٩٨٧، ص ١١٦ – ١٧٠، والطريق إلى الهدف، بيروت ١٩٨٨، ص ١١ – ٨.

٥ ــ جزيلان : التاريخ السري للثورة اليمنية، بيروت ١٩٨٧. كتاب آخر عن السيرة الذاتية للجزيلان صدر في بيروت بعنوان " أحداث ما قبل الثورة ".

٦ ــ بشأن نشاط جماعات المعارضة اليمنية في القاهرة راجع : أحمد ابن محمد الشامي : رياح التغير في اليمن، جدة ١٩٨٤، ص ١١٢ – ١٥١.

قــــرئ الكتاب من معظم الطلاب اليمنيين الذين أعجبوا بمضمونه وتحمسوا له. وقامت مجموعة كبيرة منهم بزيارة القصيمي ثم أخذوا يلتقون معه دورياً كل يوم جمعة في "الحديقة اليابانية" في حلوان (٧).

لم يكــن مــن الممكن أن تبقى لقاءات الطلاب اليمنيين مع القصيمي، الذي يبدو أن نقــده الــذاتي الإسلامي كان له تأثير كبير على هؤلاء الشباب، مخفية عن أنظار وأسماع جماعــات المعارضة اليمنية في القاهرة. ويبدو أن الاتحاد اليمني، على وجه الخصوص، الذي أخــذ تــأثيره على البعثة الطلابية اليمنية يتضاءل في ذلك الوقت، كان ينظر بعين القلق والحســد إلى اتصــالات القصــيمي باليمنيين الشباب. وبما أن "الاتحاد اليمني" كانت له علاقــات وثيقة مع الإخوان المسلمين ومع "جمعية الشبان المسلمين" السلفية الجديدة، فقد سمــع خصوم القصيمي أيضاً من تلك الدوائر، التي كانت تطالب منذ عام ١٩٤٦ باتخاذ إجــراءات عقابية ضده، باجتماعاته الدورية مع اليمنيين. وعلى أرجح الظن كان أشخاص مــن الجماعــات الإسلامية أو من المعارضة اليمنية السلفية الجديدة هم الذين أرسلوا عام ١٩٥٤ رسالة إلى الإمام أحمد أخبروه فيها بأن القصيمي يدعو الطلاب اليمنيين في حلوان إلى إسقاط الإمامة في اليمن (٨).

في الأشــهر اللاحقــة، حيكت ضد القصيمي، دون أية دراية منه، دسيسة أدت في الــنهاية إلى طــرده مــن مصر. كانت الخلفية السياسية لتلك الأحداث، التي جعلت من القصيمي بيدقاً ضحي به في لعبة السياسة العربية في مطلع الخمسينات، تحالف غير عادي بــين الدوائــر الإسلامية والضباط الأحرار والأسرة الحاكمة في اليمن. حتى محاولة اغتيال الــرئيس جمــال عبدالناصر عام ١٩٥٤ كان الضباط الأحرار في أمس الحاجة إلى الدعم الــذي تلقوه من الإخوان المسلمين وغيرهم من المنظمات السلفية الجديدة من أجل المحافظة عــلى حكمهم وتعزيزه. ولذلك، وعلى الرغم من حظر جميع الأحزاب السياسية، ظل

---

٧ ــ مقابــلة مــع عــبد الله جزيلان في ٢٦ مارس / آذار ١٩٩٥. بخصوص سيف العقلان وتأثيره على الطلاب اليمنيين انظر : جزيلان : الطريق إلى الهدف، ص ١٠٥ وما يليها.

٨ ــ مقابــلة مع عبد الله جزيلان في ٢٦ مارس / آذار ١٩٩٥. أكد جزيلان في هذه المقابلة أن اتصالات القصــيمي بالطلاب اليمنيين جرت في وقت كان فيه معظم هؤلاء الطلاب قد ابتعدوا عن فرع السلفية الجديدة في "الاتحــاد اليمني " وأخذوا يتبنون بصورة متزايدة اتجاهاً علمانياً اشتراكياً ويحملون الشرعية الإسلامية للإمامة المســؤولية عن تخلف اليمن. بخصوص تراجع نفوذ حركة "الاتحاد اليمني " بين اليمنيين في القاهرة انظر كتاب جزيلان : الطريق إلى الهدف، ص ٨٧ وما يليها.

الإخــوان المســلمون بعــد الانقلاب العسكري لفترة مؤقتة الجماعة السياسية الوحيدة المشروعة في مصر. وهذا الوضع جعل من السهل على الإسلاميين إيجاد آذان صاغية لدى أعضاء الحكومة المصرية بخصوص مطالبتهم بطرد القصيمي[٩].

وفي الوقــت نفســه مــارس أعضــاء مجلس الثورة المصر ي في عام ١٩٥٤ نشاطاً دبلوماسياً محموماً يرمي إلى الحصول على اعتراف دولي بنظام حكم الضباط الأحرار وإلى تكــاتف الــدول العــربية ضد بريطانيا ونفوذها في العالم العربي. وفي العام نفسه توترت الأوضــاع عــلى الحــدود بين اليمن الإمامي والمحمية البريطانية عدن مما جعل السياسي المصــري صلاح سالم يقوم بزيارة رسمية إلى اليمن وغيره من دول شبه الجزيرة العربية في يوليو / تموز ١٩٥٤ كانت نتيجتها إصدار مذكرة دبلوماسية مشتركة ضد بريطانيا وقعتها مصــر والــيمن والمملكة العربية السعودية وسوريا والأردن وليبيا. ويقال بأن الإمام أحمد طلب رسمياً من صلاح سالم خلال هذه الزيارة ترحيل القصيمي من مصر[١٠].

أمــا نتائج هذه الاتصالات الدبلوماسية والظروف الداخلية المصرية بالنسبة للقصيمي فقــد رواها هو نفسه على الشكل التالي : في صيف ١٩٥٤ طلب منه خطياً الحضور إلى مركــز الشــرطة المحــلية في حلوان. وعند وصوله إلى هناك أبلغ بأنه موقوف وأن عليه مغــادرة مصر على الفور. و لم يسمح له بالاعتراض على قرار طرده أمام أي جهة قضائية أو حكوميــة. كمــا رفض طلبه بالسماح له بالذهاب إلى البيت لكي يحضر بعض النقود والأمــتعة التي يحتاجها في رحلته، ونقل بدلاً من ذلك إلى إدارة الهجرة في القاهرة. وهناك أيضــاً لم يســمحوا له بالاتصال مع عائلته. وبعد ذلك زج في سجن القاهرة بضعة أيام. وعــند نقلــه من السجن للمثول مرة أخرى أمام سلطات الهجرة التقى بمحض الصدفة في الممــر بــأحد معارفــه السعوديين وطلب منه أن يحضر له النقود وبعض الملابس النظيفة. وعندما أرسل له ابن بلده في اليوم التالي ما طلبه منه لم يسمح له أن يأخذ من النقود إلا ما يكفــي لأن يشــتري في مطــار القاهرة، الذي نقل إليه بمرافقة الشرطة، بطاقة طائرة إلى

---

٩ ــ بشــأن التعاون المؤقت بين الإخوان المسلمين والضباط الأحرار انظر : ***Mitchell: The Society of the Muslim Brothers, p. 105- 125.***

١٠ ــ بخصــوص الاتصــالات الدبلوماسية بين اليمن ومصر وزيارة صلاح سالم لصنعاء والنــزاعات بين بريطانيا والدول العربية قارن : ***OM 1954.*** ص ٣١٢ وما بعدها.

بيروت. وعند مغادرة القاهرة أبلغه حراسه بأنه ممنوع حتى إشعار آخر من العودة إلى مصر[11]. ويصف القصيمي وصوله إلى بيروت على الشكل التالي :

" عندما وصلت إلى بيروت كنت مقطوعاً تماماً و لم يكن في جيبي قرش واحد. لم أكن أعرف أحداً هناك و لم أكن أعرف إلى أين أتوجه. نقلت من المطار إلى المدينة في باص شركة الطيران. صعدت إلى الباص وبقيت جالساً فيه. وشيئاً فشيئاً نزل هنا وهناك جميع الركاب وعندما لم يبق في الباص سواي جاء السائق إلي وسألني عن وجهتي. فشرحت له وضعي. كان رجلاً صالحاً ومهذباً إلى أبعد الحدود. في البداية حاول الاستفسار عما إذا كنت لا أعرف أحداً على الإطلاق في بيروت. ففكرت برهة من الزمن ثم تذكرت أن أحد معارفي القدامى جداً، والذي لم أسمع منه شيئاً منذ زمن طويل، يعمل لدى السفارة السعودية في بيروت فعرض علي السائق نقلي بباصه إلى السفارة. تعين علينا أن نسأل في الطريق كثيراً من المارة عن السفارة لأنها لم تكن آنذاك في مركز المدينة وإنما في مكان ما في إحدى الضواحي. وعندما وصلنا أخيراً إلى المبنى كانت الأبواب مغلقة. وبعد الطرق على الباب ظهر أحد المستخدمين الذي سألناه عن الشخص الذي أعرفه. فأجاب أن الشخص المذكور يعمل فعلاً في السفارة ولكنه موجود الآن في فصل الصيف في فندق في جبل لبنان. فرجوته أن يتصل هاتفياً مع الفندق. وعندما فعل أجابوه بأن الرجل غادر الفندق للتو ولا يعرفون متى يعود. إلا أن الفندق أعرب عن استعداده لدفع أجرة التاكسي التي تنقلني إلى هناك. كانت سفرة في المجهول. إذ لم أكن أعرف ما إذا كان صاحبي السعودي سيقبلني، وما إذا كان سيستقبلني أو يقدم لي المساعدة. إلا أنه قدم لي كل ما أحتاجه من مساعدة ودفع عني في البداية أجور الفندق وتكاليف المعيشة حتى وجدت أصدقاء آخرين تولوا من بعده هذه المهمة. إنني لا أعرف ماذا كان سيحصل وماذا كنت سأفعل لو لم أعثر على هذا الرجل"[12].

قام الدبلوماسي السعودي، الذي رفض القصيمي ذكر اسمه، بتعريفه في الوقت اللاحق على الشخصيات القيادية في الحياة الثقافية والأدبية في لبنان. ومن هؤلاء المعارف

---

١١ ــ مقابلة مع عبد الله القصيمي في ٢١ مايو / أيار ١٩٩٣ وفي ١٧ مارس / آذار ١٩٩٥. قارن أيضاً السباعي، ص ٨٦. وعن طرد القصيمي من مصر انظر الخبر الصحفي "عبد الله القصيمي" في : "الحرية " ٢١ يناير، كانون الثاني ١٩٥٦، ص ٨.

١٢ــ مقابلة مع عبد الله القصيمي في ١٧ مارس / أذار ١٩٩٥.

الجـدد الذيـن كـان كتابه "هذي هي الأغلال" يلقى في أوساطهم تقديراً عالياً، حصل القصيمي على التشجيع والدعم لمتابعة التأليف والنشر. لكنه تلقى دعماً خاصاً من ناشرين لبـنانيين قدما له باستمرار حقلاً جديداً للعمل هما: سهيل إدريس صاحب مجلة "الآداب" والناشر قدري قلعجي الذي أعطى القصيمي في وقت لاحق زاوية خاصة في مجلته "الحرية" التي بدأ صدورها عام ١٩٥٦ (١٣).

تـناول القصـيمي في المقـالات التي نشرها في تلك الفترة وضعه الشخصي ككاتب مـرفوض ومطرود، من جهة، وطور، من جهة أخرى، بعض المواقف الفلسفية التي أصبحت في السـتينات مواضـيع كتبه. إلا أن هذه الكتابات لم تكن آنذاك قد اصطبغت بعد بذلك الطـابع المتشائم أبلغ التشاؤم الذي تميزت به كتاباته المتأخرة. فقد عرّف، على سبيل المثال، في سـياق دعوتـه إلى حرية الرأي عام ١٩٥٦، الإنسان بأنه كائن ذاتي غير مدفوع بأي عوامـل أخرى سوى تلك النابعة من ذاته، لكنه يحتاج إلى المجتمع كمنبر. ويتوصل في تلك الدعوة إلى النتيجة بأن تقييد حرية الرأي يعني أيضاً نهاية كل نشاط ثقافي :

"وبذلـك فإن المجتمعات هي الوعاء الذي نتحرك فيه ونتشكل وتتحرك فيه وتتشكل أحاسيسـنا وأفكارنا (...). وأحاسيس هذا المجتمع تجاهنا ورأيه بنا وسلوكه تجاهنا هي الـتي تشكلنا وتمنحنا طابعنا الفكري والأخلاقي والاجتماعي. (...) وبذلك يعيش الناس لذاتهـم لكـنهم يفعـلون هذا خارج ذاتهم. والإنسان الذي لا يستطيع أن يكون مرسماً مفـتوحاً لن يكون أيضاً متحفاً مغلقاً. (...) فالناس يعملون لأنفسهم وبدافع ذاتي. وهم غير قادرين على التحرر من أنفسهم ولكنهم مضطرون إلى عرض إنجازاتهم على الآخرين. والآخرون هم بالنسبة إلى الإنسان كمساحة اللوحة التي يطبع نفسه عليها، كالمكان الذي يوجد فيه ويتحرك. (...) ولذلك فمن الواضح تماماً أن الطغاة الذين يحرمون شعوبهم من حـق التعبير هم قتلة لأنهم يقتلون أعظم وأروع المواهب والقدرات الموجودة في الإنسان. فالإنسـان بـدون تفكير هو إنسان بدون رأي، أرض بدون سماء، سلاح بدون ذخيرة. والمـثقف كـتاجر أو منـتج البضائع. فعندما لا يستطيع بيع منتوجاته يفقد القدرة على الإنتاج والتجارة ويفقد القدرة على الاستمرار. وهكذا فإن الإنسان كوكب يدور حول نفسـه ولكن ليس في نفسه. إنه طاقة فعالة، بسبب ذاتها، خارج ذاتها. وهذا بالذات هو

١٣ ــ في الفصل التالي سنتحدث عن شخص قدري القلعجي والدعم الذي قدمه للقصيمي.

السبب الذي يجعلنا نفتقر إلى التفكير بحد ذاته عندما نفقد حرية التعبير "[١٤].(النص مترجم، لعدم توفر النص الأصلي)

وفي تعليق سابق نشرته المجلة نفسها يناقش القصيمي طغيان الغش والكذب على الحياة العامة في العالم العربي. ويشكل ما قاله هناك تحت عنوان " الصدق خيانة وهزيمة" حلقة وصل بين ما ذكره القصيمي سابقاً في " هذي هي الأغلال " عن التأثيرات المفسدة للخطباء الدينيين وبين حملاته اللاحقة على جميع أشكال التعبير في الحياة السياسية العربية . ويتوصل القصيمي في هذا التعليق إلى نتيجة مفادها أن الكذب ليس من الحاجات المتأصلة في أعماق النفس البشرية بل هو مظهر من مظاهر الضعف والعجز البشري. وينجم هذا الوضع عن بقاء الواقع دوماً متأخراً عن رغبات واحتياجات الحياة اليومية. ولذلك يؤدي الكذب إلى إرضاء الناس وخضوعهم بسهولة لأنه لا يطلب منهم سد الفجوة القائمة بين الرغبة والواقع عن طريق التصرف والنشاط الفاعل وإنما يهدهدها باللامبالاة والآمال الخادعة. ويفسر القصيمي ما يلاحظه من انتصار للكذابين في المجتمعات العربية بأن الفجوة المذكورة كبيرة بشكل خاص لدى بني قومه. ولأنهم يفضلون في وضعهم هذا الكذبة المهدئة على الحقيقة المزعجة فقد حظي لديهم أكذب القادة والدعاة والأنبياء المزيفين بأعلى درجات القبول والتأييد. أما الصادقون فلا يجنون سوى الرفض. فهم يتهمون بأنهم مخربون ومحرضون ومن دعاة التشاؤم أم أنهم يهدمون نظام القيم السائد القائم على اللامبالاة والقناعة [١٥].

وفي نفس العدد من مجلة "الحرية" كتب القصيمي – في عام أزمة السويس وذروة الحماس القومي العربي – تعليقاً بعنوان "لا تشتموا الأعداء" هاجم فيه، دون ذكر أسماء، البلاغة الخطابية العدوانية للحكام العرب والتي ليس لها في نظره أي تأثير. تبنى في هذا التعليق الرأي بأن الزعماء العرب الذين يبرزون أنفسهم بصورة خاصة عن طريق شتم خصومهم وأعدائهم، لا يبددون طاقاتهم وحسب وإنما أيضاً طاقات شعوبهم. فهم عندما يهدؤون شعوبهم بالبلاغة الخطابية والكلام المنمق، يسلبون هذه الشعوب إمكانية التصرف السياسي. لا بل إن الأعداء الذين يتعرضون للشتائم والمستغلين المتربعين على

---

١٤ ـــ القصيمي، زاوية في "الحرية" العدد٣، ٤. فبراير / شباط ١٩٥٦، ص ١٢.

١٥ ـــ القصيمي: "الصدق خيانة وهزيمة"، في: الحرية، العدد ١،٣١ يناير/ كانون الثاني ١٩٥٦، ص ١٩.

عــروش الــثروة والسلطة يستفيدون في واقع الأمر من أن جميع طاقات الشعب تفرغ في عبارات فارغة لا قيمة لها :

" الحقــد والغضب والشعور بالظلم هي جوانب الطاقة الحياتية. وطاقة الحياة تفرغ ولا يمكــن تجزيــنها. ولكــن كم هو كبير عدد الناس الذين يبددون ما لديهم من طاقة حياتيــة. هــناك الذيــن يحاولون صرف كامل طاقتهم في الشتم والشكوى والتهديد والأعمــال المنبرية. علماً بأنه كان من الممكن أن يحولوها إلى إبداع ونشاطات حقيقية لو لم يــبددوها بهــذا النوع الضار والغبي من الاستهلاك. فالأعداء والأحداث يلحقون بنا الظــلم ونحــن نغضب ونضمر الحقد ونشعر بالظلم والمذلة ونحي بهيجان وقوة تدعونا إلى التصــرف بمــنتهى القوة والحزم، ولكننا لا نلبث أن نبدد هذه القوة بلا وعي وبدون أي خطــة. وننطــلق بكــل ما فينا من قوة وحماس لكي نشتم أعداءنا والأحداث ونهددهم ونــتهمهم ونفرغ كل ما فينا من طاقة في بلاغة كلامية مشحونة بالشتائم البليغة. في هذه الــلحظة نحس وكأننا بالونات تعوم في الفضاء (...) . وعندما أسمع زعيماً أو حاكماً أو خطيــباً يشتم أعداءه وأعداء أمته تتردد في داخلي صرخة تقول: مهلاً، مهلاً أيها الشاتم! فــأنت لا تــدرك أنك تشهر سلاحك في داخلك نفسك، وأنك تفرغ شحنتك الروحية بطــريقة غبيّة وغير مؤثرة! وبذلك فإن الذين يشتمون غير فعالين لأنهم يحوّلون طاقاتهم إلى شــتائم (...) ولــذا فلنحزن على المضطــهدين عندما تروهم يشتمون مضطــهديهم ونهنــئ المستبدين الذين يسمحون لمن يضطهدونهم بأن يشتموهم لأن هذا يريحهم كثيراً.

حــبذا لو سن العرب قانوناً يكون غير عادي في العالم كله، قانوناً يحظر عليهم شتم أعدائهم وتهديدهم لكي يحافظوا على سخطهم وغضبهم كقوة ضاربة"[١٦].(النص مترجم عن الترجمة لعدم توفر النص الأصلي باللغة العربية).

وطغى نفس الأسلوب على مقالات القصيمي التي نشرتها صحيفة "الجريدة" البيروتية بــين عــام ١٩٥٤ وعــام ١٩٥٦. في هذه المقالات اتخذ القصيمي موقفاً من السياسة الســعودية في الــنــزاع الذي نشب حول واحة البريمي. كانت هذه الواحة خاضعة منذ القرن الثامن عشر لسلطة سلطان مسقط وعمان. وفي سياق التوسع الوهابي وتأسيس أول دولــة ســعودية احتل الوهابيون مراراً منطقة البريمي وهي عقدة مواصلات هامة وأرض

---

١٦ ــ القصيمي: "لا تشتموا الأعداء"، في: الحرية، العدد١، ٣١ يناير /كانون الثاني ١٩٥٦، ص ١٩.

خصـــبة تشكل خلفية وامتداداً لإمارة أبو ظبي. وكانت السيطرة السعودية الوهابية على المـــنطقة قد انتهت عام ١٨٦٧ عندما استعاد سلطان عمان الواحة من السعوديين وكلف شـــيخ أبو ظبي بالدفاع عنها. وفي عام ١٩٥٢ أرسل الملك عبد العزيز ابن سعود بصورة مفاجـــئة حاكمـــاً إلى الـــبريمي ووضع المنطقة تحت إدارة منطقة الإحساء واحتلها بقوات عســـكرية سعودية. وبعد أن فشلت هيئة تحكيم دولية، كانت بريطانيا تمثل فيها مصالح عمـــان وأبـــو ظبي، في التوصل إلى حل، قام، عام ١٩٥٥ ، جنود من أبو ظبي تساندهم قوات بريطانية بطرد الحامية السعودية. وفي العام التالي نجحت السياسة الخارجية السعودية في تدويـــل الـــنـــزاع حول هذه المنطقة التي تحتوي على كميات كبيرة من النفط. وقد عـــرض الاتحـــاد الســـوفياتي عـــلى المملكة العربية السعودية علناً معونات عسكرية لصد "العـــدوان الاســـتعماري"، وفي القاهـــرة أخذت محطات الإذاعة الناصرية تشن الحملات الدعائية ضد التحالف "الإقطاعي الاستعماري" بين عمان وبريطانيا"[١٧].

اتخذ القصيمي في هذا النزاع موقفاً مؤيداً لأبو ظبي وانتقد في مقالاته الصحفية موقف المـــلكة العـــربية السعودية. أدت هذه المقالات إلى توقف الدعم المالي الذي كان يتلقاه القصـــيمي من القصر الملكي السعودي وذلك طيلة فترة حكم الملك سعود ابن عبد العزيز آل ســـعود (١٩٥٣ – ١٩٦٤)[١٨]. إضـــافة إلى ذلـــك يذكر أن الملك سعود طلب من الحكومـــة المصـــرية السماح للقصيمي بالعودة إلى القاهرة كي يمنع بهذه الطريقة من متابعة نشاطاته الصحفية في بيروت. ويبدو أن هذه الرغبة في إسكات الكاتب عن طريق وضعه في القاهـــرة تحت عين الرقابة المصرية نالت نصيباً أكبر من النجاح من محاولة الوساطة في قضية القصيمي التي قام بـــها في العام نفسه السياسي اللبناني كمال جنبلاط[١٩].

وبـــالفعل ألغت الحكومة المصرية في يناير، كانون الثاني / ١٩٥٦ أمر إبعاد القصيمي وسمحـــت لـــه بالعودة إلى أسرته في القاهرة. وهناك دليل على أن القصيمي قد يتعرض

---

١٧ ـــ بشأن نزاع البريمي، قارن: ***J.E. Peterson: defending Arabia, London 1986, p. 85- 113.***

١٨ ـــ المصـــدر: حديـــث مع إبراهيم عبد الرحمن في ٣١ مايو / أيار ١٩٩٣ وفي ٢٧ مارس / آذار ١٩٩٥، وأكـــد القصيمي نفســه هذه المعلومات في مقابلة بتاريخ ١٠ مارس / آذار ١٩٩٥. وعند سؤاله عن مضمون مقالاته في "الجريدة" أجاب أنه لم يذكر فيها أسماء سياسيين معينين وإنما عالج مشكلة نزاع البريمي بصيغة فلسفية عامة.

١٩ ـــ حديث مع عبد الله القصيمي في ١٠ مارس/ آذار ١٩٩٥. ومع إبراهيم عبد الرحمن في ٢٧ مارس / آذار ١٩٩٥. وحـــول هـــذا الموضـــوع ووســـاطة كمال جنبلاط، قارن: السباعي، ص ٨٧. ولقد أكد القصيمي في حديث في ١٧ مارس / آذار ١٩٩٥ دور كمال جنبلاط.

لضغوط في مصر ويطلب منه التعهد بعدم متابعة النشر هو رسالة مفتوحة وجهها بعض رجال الفكر اللبنانيين البارزين، قبل عودة القصيمي إلى مصر، إلى الأديب المصري المشهور طه حسين. تضمنت هذه الرسالة، التي سلمت لطه حسين خلال زيارة رسمية له لبيروت بصفته وزير الثقافة المصري آنذاك، النص التالي :

"ينتمي موقعو هذه الرسالة إلى المثقفين اللبنانيين الذين يعرفون السيد عبد الله القصيمي رائداً للفكر الحر في العالم العربي وكاتباً غير عادي وهم في أمس الحاجة إلى ريشته البليغة ومنطقه السليم لكي يحققوا أهداف التجديد التي تنادي بها هذه الريشة. وهم يتوجهون إلى الدكتور طه حسين عميد الأدب العربي بسبب موقفه القيادي وتأثيره الكبير على الرأي العام في مصر ويرجونه باسم الفكر الحر الذي يطالب به بصفته شخصية أدبية قيادية أن ينظر في قضية السيد عبد الله القصيمي الذي أقيمت ضده دعوى أيديولوجية طرد بسببها من البلد الشقيق. ولقد عرضت حالته على مجلس الدولة المصري الذي توصل بعد دراسة مستفيضة إلى حكم يقضي بإلغاء قرار الإبعاد. وهذا الحكم يتفق مع تقاليد مصر التي كانت تقدم دوماً الملجأ للأحرار والمضطهدين. ونحن نضع هذه القضية مجدداً بين يدي الدكتور طه حسين ولا يساورنا أي شك في أنه سيفعل كل ما في وسعه لكي يسهل عودة السيد القصيمي إلى مصر حيث تنتظره أسرته المحترمة وينتظره أصدقاؤه الأوفياء وتلامذته المريدون، وذلك لأنه، في مثل هذه المرحلة التاريخية المضطربة التي يمر فيها العرب الآن، تزداد دوماً الحاجة إلى رأيه وإلى كتاباته وإلى توجيهاته"[٢٠].

في بادىء الأمر لم تتحقق الرغبة التي أعرب عنها في هذه الرسالة وهي الدعوة إلى أن يلعب القصيمي دوراً مهماً في الحياة الفكرية العربية. ففي الأعوام التي تلت عودته إلى العاصمة المصرية لم يكتب القصيمي في الصحف اللبنانية إلا نادرا وبصورة غير منتظمة وكان يتفادى اتخاذ موقف من المشاكل المختلف عليها في السياسة العربية. كانت المقالة الأولى التي نشرها من القاهرة وثيقة تعبر عن الاستسلام واليأس. تحت عنوان "الكاتب لا

---

٢٠ ــ "رجال الفكر يخاطبون الدكتور طه حسين أن يتبنى قضية الأستاذ القصيمي"، في صحيفة "النهار"، ٦ مايو / أيار ١٩٥٦. وموقعو الرسالة هم: واصف بارودي، أنور الخطيب، جورج جرداق، عبد اللطيف شرارة، قدري قلعجي، هيج عثمان، منير بعلبكي، باسم الجسر، سهيل إدريس، محمد وهبي، وديع ديب، نبيه فارس، عارف أبو شقرا، إميلي فارس إبراهيم، زاهية قدورة، كامل العبد الله، موسى سليمان، فريد النجار، صلاح لبكي، جبرائيل جبور، غنطوس الرامي، سامية جنبلاط، عايدة لبكي، أنطون كرم، بديع شبلي، فكتور حكيم، جورج حنا.

يغير المجتمع" وجه صفعة إلى جميع الآمال المعلقة على قدرة المثقفين على التأثير السياسي والاجتماعي. انطلق في مقالته من السؤال عما إذا كان الكاتب المصري قاسم أمين، الذي كتب في نهاية القرن كتاب "تحرير المرأة"[٢١]، قد أحدث تغييراً اجتماعياً حقيقياً فعلاً. ورد على هذا السؤال ــ مشيراً في الوقت نفسه إلى دعواته السابقة إلى تحرر المرأة [٢٢] ــ بالنفي القاطع. لو كان ممكناً أن يغير كتاب قاسم أمين المجتمع لكان من السهل تغيير جميع الظروف الاجتماعية وجميع القيم الأخلاقية بأن يقوم عدد من الكتّاب بتأليف عدد من الكتب. وكما أن الإنسان غير قادر على تغيير القوانين الطبيعية بمطالبتها بالعمل وفق قواعد جديدة فهو لا يستطيع أن ينتظر من المجتمع أن يتغير بناء على طلب المثقفين. فالتحول الاجتماعي لا يكون أبداً مشروطاً بسبب وحيد وإنما يخضع لعدد كبير من الأسباب المتشابكة والمعقدة. وبناء على ذلك يعني الاعتقاد بتأثير كتاب وحيد رفض السببية. وحسب رأي القصيمي فإن التقدم الذي حدث فعلاً في مجال تحرر المرأة كان سيحدث أيضاً بدون كتاب قاسم أمين وحتى بدون المؤلف نفسه وذلك لأن الأفكار لم تكن أبداً سبباً للتحول الاجتماعي وإنما دوماً نتيجة له:

"المرأة التي تحررت هي ليست نفس المرأة التي قرأت كتاب قاسم أمين وإنما امرأة أخرى ــ امرأة تعرضت هي نفسها لظروف أخرى فرضت عليها حتمياً وجوداً جديداً. فعندما صدر كتاب "تحرير المرأة" لم تتحرر المرأة، لأن الظروف المناسبة لذلك لم تكن متوفرة. ولكن بعد ذلك حدث تحرر المرأة بعد أن كان الكاتب قد أصبح طي النسيان ومجرد ذكرى قد يمنحها المؤرخون بضعة أسطر. (...) ولا تزال المرأة المصرية والعربية حتى يومنا هذا تتمسك بعناد برفضها للنداءات الكثيرة المتلاحقة التي تدعوها إلى التخلص من شتى الشرور التي تحدد سلوكها وتفكيرها. فهي تعير أعياد الأولياء أهمية كبيرة وتقدر المشعوذين الذين تهديهم ملكيتها وإيمانها، وهي تذهب إلى القبور وتنتظر منها تحقيق رجاءاتها وحل مشاكلها. وفي قضايا الزواج وتربية الأولاد تقع في نفس الأخطاء والمظالم التي وقعت فيها جدتها. (...) ولذلك لم تكن هذه الدعوة (إلى التحرر)، التي أصبحت إلى حد ما رسمية الآن، قادرة على تغيير أفكارها أو دوافعها أو سلوكها لأن الظروف

---

٢١ ــ قاسم أمين : تحرير المرأة، القاهرة ١٨٩٩.

٢٢ ــ انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

التي كانت تعيش فيها لم تكن تتطابق مع التغيرات المنشودة وليس، مثلاً، لأنه لم يكن هناك قاسم أمين آخر يدعو إلى ذلك" (٢٣).

وحسب رأي القصيمي فإن الظروف والضرورات الخارجية هي التي تؤثر على تفكير وتصرف البشرية وليس القيم الروحية أو التوجهات الفكرية. والظروف القسرية نفسها التي غيرت مكانة المرأة في المجتمع العربي هي أيضاً السبب الذي جعل قاسم أمين يكتب كتابه. وبعد أن أتاحت هذه الظروف حدوث تغير حقيقي رجع الناس بصورة لاحقة إلى كتاب قاسم أمين لكي يبرروا هذا التفكير فكرياً (٢٤).

إن العلاقة بين قبول المؤلفات الأدبية من جهة والظروف الاجتماعية والأحداث السياسية من جهة أخرى ثبتت صحتها في الكتابات اللاحقة للقصيمي. سيتناول الفصل التالي الشروط العامة السياسية والفكرية التي أدت إلى جعل القصيمي يحظى باعتبار كبير في الستينات ثم يتعرض إلى العزلة التامة منذ السبعينات.

---

٢٣ ــ "الكاتب لا يغير المجتمع" في: الآداب، السنة الخامسة، العدد العاشر، أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٥٧، ص ١٨.

٢٤ ــ نفس المصدر، ص ١٩.

الفصل الخامس

من الشعبية الواسعة إلى الاستسلام اليائس

أعمال القصيمي المتأخرة (منذ ١٩٦٣)

١ـ العودة إلى الحياة العامة: بيروت كمسرح جديد (١٩٦٠ – ١٩٧١)

جعل المناخ الفكري والسياسي السائد في القاهرة في حوالي عام ١٩٦٠ من الصعب جداً على القصيمي أن يستأنف كتاباته عن النقد الديني لعام ١٩٤٦ أو كتاباته الصحفية التي تناول فيها موضوعات اجتماعية في أواخر الخمسينات. فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية كان الخطاب الإسلامي، ومعه غالبية الموضوعات التي تناولها القصيمي، قد فقد كثيراً من وزنه وأهميته. ذلك أن أولوية المسائل الاجتماعية والتركيز على المشاكل المتعلقة بقضية الاستقلال الوطني أدت في النقاش العام إلى إرغام التيارات الأيديولوجية الإسلامية على الانضواء تحت لواء ثقافة الدولة المفروضة من فوق وفي إطار وضع دولي جديد تمثل في تشكل المعسكرات الكبيرة:

"في سياق الابتهاج الشعبي بالنظام الجمهوري فقدت الأيديولوجيات الإسلامية المختلفة كثيراً من مكانتها. كما أن المستوى النظري للإسلاميين تدنى منذ أواخر الخمسينات لأن الحديث عن نقاش مستقل حول أسس إسلامية للحياة السياسية لم يعد وارداً. فكل تصريح إسلامي كان يوضع في سياق سياسي أعلى موجه إما إلى مصر أو

إلى المملكة العربية السعودية. وكانت التكتلات الدولية تشكل خلفية ساطعة لكل ما يجري بحيث أن النقاش الإسلامي كان في نهاية المطاف مرتبطاً بصورة غير مباشرة بالتشكيلة السياسية العالمية. (...) لكن الإسلاميين كانوا بأكثريتهم مرغمين على إعطاء الأيديولوجيات والثقافات الوطنية غطاء شرعياً إسلامياً. وبذلك وصل النقاش النظري إلى حالة من السكون. وفي مصر كان الكتّاب الذين كانوا ما زالوا يكتبون بلغة إسلامية يتسابقون إلى المحافظة على هويتهم وذلك عن طريق السعي إلى تلبيس اشتراكية العالم الثالث رداء إسلامياً "[1].

كان هناك تياران أيديولوجيان ــ حركات التجديد الإسلامية وخاصة الحركات السلفية من جهة والعلمانيون الليبراليون من جهة أخرى ــ أثرّا قبل الحرب العالمية الثانية تأثيراً حاسماً على التطور الفكري للقصيمي لأن تفكيره تشكل من خلال المجادلة مع هذين التيارين. وهذان القطبان المتناقضان في الحياة الثقافية المصرية وضع الانقلاب العسكري عام ١٩٥٢ حداً لهما. فالإخوان المسلمون السلفيون الجدد تعرضوا منذ عام ١٩٥٤ لملاحقات شديدة، فزج قادتهم في السجون أو ذهبوا إلى المنفى أو تحولوا إلى دعاة لإسلام ذي صبغة اشتراكية[2].

أما الليبراليون الذين كانوا جميعاً تقريباً ينتمون إلى الطبقة العليا ذات المنشأ الريفي فقد سلبتهم قوانين الإصلاح الزراعي وإجراءات التأميم، التي نفذها نظام الحكم العسكري، القاعدة الاقتصادية[3]. إضافة إلى ذلك فإن خطاب العلمانيين الليبراليين المتأثر بالثقافة الأوروبية أصبح غير مقبول في مرحلة التحرر من الاستعمار وأزمة السويس وخاصة منذ مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٦ والتوجه الجديد لمصر نحو العالم الثالث. ثم جاء التدخل العسكري الغربي خلال أزمة السويس وأعطى السلطة المبرر لإبعاد المثقفين ذوي التوجهات الأنغلو فرنسية، الذين كانوا حتى ذلك الحين يحتلون المواقع القيادية في نظام

١ ــ شولتسة، راينهارد: تاريخ العالم الإسلامي في القرن العشرين، ص ٢٢١.

٢ ــ انظر ميتشل: *Mitchel: The Society of the Muslim Brothers, p. 105- 116; and Schulze: Islamischer Internationalismus, p. 119ff.*

٣ ــ بشأن الخلفية الريفية للعلمانيين الليبراليين في مصر وبشأن الصفة التي يتمتع بها ملاك الأراضي كـ "طبقة إبداعية" قارن: حوراني، ص ١٣٠، وسميث: إسلام، ص ٣٥.

التعلـــيم المصري وفي الحياة الثقافية المصرية[٤]. أدت هذه الهزيمة للعلمانية الليبرالية إلى جعل القاهـــرة تفقد طابعها الكوسموبوليتي الذي كانت تتميز به خلال النصف الأول من القرن العشرين.

ظلت الأيديولوجيا الناصرية تتعاظم وتزداد انتشاراً حتى مطلع الستينات. وبعد حظر جميــع الأحزاب السياسية وملاحقة أنصار حركتين جماهيريتين في مصر – وهما الإخوان المســلمون والشــيوعيون – وتهميش الطبقة البرجوازية اقتصادياً أخضع أيضاً مركز الفكر التقــليدي الإســـلامي لسيطرة ثقافة الدولة الناصرية وذلك عندما قام نظام الحكم المصري بتأميم جامعة الأزهر عام ١٩٦١[٥]. وبصورة عامة أخذت الدولة تسيطر بصورة متزايدة عــلى جميع النشاطات الثقافية. وتقلصت حقول النشاط المتبقية للمثقفين والكتّاب لتقتصر عــلى مؤتمرات وندوات مغلقة وخاضعة لرقابة صارمة. ويصف بي. جي. فاتيكيوتيس تضييق الخناق على الحياة الثقافية في العهد الناصري على الشكل التالي:

"كـــل هـــذه الأمور كانت مظاهر تعبيرية عن نظام سياسي منغلق يسعى إلى تحويل مثقفيه إلى بيروقراطيين كي يستخدمهم لأغراضه (...) وكانت هناك إلى حد كبير رقابة للدولة على النشاط الثقافي والتعليمي ترمي إلى تحجيم المثقفين وتحويلهم إلى أدوات لخدمة سياســـة الدولـــة وبـــرامجها. وبذلك لم يكن أمام المثقف المصري في تلك الأعوام سوى الاخـــتيار بين موقفين متطرفين: إما الابتعاد الكلي أو الانخراط الكلي بما أصبح يعرف فيما بعـــد باسم الثورة المصرية. هكذا بدت الأمور وكأنه لم يكن يوجد أي موقف بين هذين الحدين المتطرفين"[٦]. (النص الأصلي باللغة الإنكليزية).

وبـــلغ قمع الدولة في مصر ذروته في مطلع الستينات. فبعد انفصال سورية عن مصر وســـقوط " الجمهوريـــة العربية المتحدة (١٩٥٨ – ١٩٦١) انقلب الحماس والابتهاج الجمهـــوري الـــذي كـــان سائداً في الخمسينات إلى حالة من الدفاع الثوري. ذلك أن الحكومـــة المصرية أخذت تخشى أن يتحول الزخم الثوري إلى دعوة إلى العزلة واللامبالاة. ولذلـــك راحت أجهزة الدعاية التابعة لنظام الحكم العسكري ترسم صورة شبح "تحالف

---

٤ ــ أنور عبد الملك: *Aegypten: Militargesellschaft, Frankfurt 1971*

٥ ــ قارن: لمكة، ص ١٦٦، وشولتسة: الأممية الإسلامية، ص ١٥١.

٦ ــ انظر: ب. فاتيكوتيس *P.J. Vatikioti's: The History of Egypt, From Mohammad Ali to Mobarak, London 1985, p. 479.*

رجعـــي" مخيـــف زعمت أن مصر تواجهه وتمكنت بالتالي من وصم أي انتقاد مهما كان بسيطاً [٧].

وكـــرد أيديولوجـــي على فشل الجهود الوحدوية صدر عام ١٩٦٢ "الميثاق الوطني" الـــذي نـــص على إقامة هياكل مؤسساتية جديدة اتخذت في وقت لاحق صيغة "الاتحاد الاشـــتراكي العربي". وكان هذا الشكل التنظيمي الجديد يرمي، في المجال الأيديولوجي والمؤسســـاتي على حد سواء، إلى مزيد من سيطرة الدولة على المجتمع وإخضاعه لرقابتها وذلـــك عـــن طريق نشر فروع ومكاتب الاتحاد الاشتراكي في جميع أرجاء المجتمع وعلى مختـــلف المســـتويات بدءاً من المعامل والأجهزة الحكومية والنقابات المهنية والمؤسسات التعلـــيمية وحـــتى الجمعيات التعاونية الزراعية في الأرياف[٨]. وشمل هذا التنظيم الجديد لـــلحياة الاجتماعية والسياسية المجال الثقافي بشكل خاص: على الأخص الصحافة المصرية، التي كانت منذ القرن التاسع عشر تعبر بصورة حية عن الحياة الثقافية في العالم العربي كله، وضـــعت منذ عام ١٩٦٠ تحت وصاية الحكم العسكري وأصبحت تعبر عن وجهة نظر واحـــدة وحيـــدة. فقـــد وضعت جميع الصحف والمجلات وجميع صحف البلاد الناطقة بالـــلغات الأجنـــبية تحـــت رقابة الاتحاد الاشتراكي الذي كان أعضاؤه وحدهم مخولين بممارسة النشاطات الصحفية[٩].

هـــذا المـــزيج المؤلف من القمع من جهة والتعبئة الأيديولوجية من جهة أخرى أجبر القصـــيمي عـــلى التصـــرف بمنتهى الحذر عندما قرر عام ١٩٦٣ التوجه إلى الرأي العام بكـــتاب جديد. وفي حديث شخصي معه قال القصيمي أن المشاكل التي تناولها في كتبه الجديـــدة كانت محتقنة في أعماقه منذ زمن طويل وتلح على الخروج إلى العلن[١٠]. ومن الممكن أن يكون لعودته إلى الكتابة علاقة وثيقة بوضعه العائلي: فمنذ عودته من لبنان عام ١٩٥٦ واجـــه مشاكل كبيرة في تمويل الدراسة الجامعية لابنيه محمد وفيصل لأن الحكومة السعودية في عهد الملك سعود لم تحمل تكاليف دراستهما في الجامعات المصرية. لكن هذا

---

٧ ـــ مـــالكوم كـــير: *Malcom Kerr: The Arab Cold War. Gamal Abd al Naser and His Rivals, 1958- 1970, London 1981, p.31ff.*

٨ ـــ قـــارن: *Vatikiotis, P. 400f; Beattie, p. 165ff; Hamied Ansari: Egypt, The Stalled Society, New York 1986, p.88f.*

٩ ـــ أنور عبدالملك، ص ٢٠٠ وما بعده.

١٠ ـــ حديث مع عبدالله القصيمي في ١٧ مارس/ آذار ١٩٩٥.

الوضـــع تغير في عهد الملك فيصل حيث ساءت العلاقات في الستينات بين المملكة العربية السـعودية ومصر. وبناء على ذلك أوفد بعد عام ١٩٦٣ جميع الطلاب السعوديين الذين كـانوا يدرسون في الجامعات المصرية للدراسة في البلدان الغربية على نفقة القصر الملكي وكـان بيـنهم أبناء القصيمي محمد وفيصل اللذان تابعا دراستهما للطب في بريطانيا[١١]. وبعـد أن تخـلص الأب بهذه الطريقة من هم تمويل دراسة ابنيه أصبح في وسعه العودة إلى تركيز اهتمامه على الكتابة.

وعلى أرجح الظن مارست شخصيات من الدائرة الضيقة المحيطة بالقصيمي تأثيرها عليه وطالبته بإلحاح كي يعود إلى النشر. وكان هناك ثلاثة من أصدقاء القصيمي لعبوا دوراً مهماً بشـكل خاص في هذه المسألة هم: طالب الحقوق المصري إبراهيم عبد الرحمن ورجل الدولة الـيمني أحمـد محمد نعمان والناشر اللبناني قدري قلعجي. كان إبراهيم عبد الرحمن يعرف القصـيمي ومعجباً به منذ طفولته، منذ أن سكن القصيمي مع عائلته بجوار عائلة عبد الرحمن في حـلوان. ومنذ أن باشر إبراهيم في مطلع الستينات دراسة الحقوق في جامعة القاهرة كان يصـور سراً مخطوطات القصيمي في غرف اتحاد الطلاب في كلية الحقوق[١٢]. وبسبب قلة إمكانيـات التصوير (لم ينتشر تصوير المستندات، الذي سجلت براءة اختراعه عام ١٩٤٦، في مصـر إلا ببطء شديد وبدءاً من أواخر الخمسينات)، والتي كانت فضلاً عن ذلك تحت رقابـة الدولـة، كان إبراهيم مضطراً إلى نسخ الجزء الأكبر من هذه المخطوطات بخط يده واسـتخراج نسـخ عـنها بواسطة الكربون[١٣]. وللحيلولة دون فقدان المخطوطة ـــ كأن تصـادر، مثلاً، على الحدود عند تـهريبـها إلى خارج البلاد ـــ كان إبراهيم يجهز ثلاث نسـخ. كـانت النسخة الأولى تبقى عند القصيمي والنسخة الثانية عند إبراهيم، أما النسخة الثالـثة فكانت ترسل عبر القنوات الدبلوماسية إلى بيروت لطباعتها هناك. وكان يتولى مهمة

---

١١ ـــ حديث مع إبراهيم عبد الرحمن في ٢٧ مارس / آذار ١٩٩٥.

١٢ ـــ ليـس مستغرباً أن تجد مواقف القصيمي النقدية أذناً صاغية في بادىء الأمر في كلية الحقوق في جامعة القاهـرة. فالحقوقيون المصريون كانوا منذ القرن التاسع عشر رواد الليبرالية وكانت نقابتهم، بعد ثورة عام ١٩٥٢ أيضـاً، مركزاً للمعارضة. و لم تقتصر معارضة الحقوقيين على النقابة وحدها. ففي حديث مع إبراهيم عبد الرحمن في ٢٧ مـارس / آذار ١٩٩٥ أبرز الأهمية التي تمتع بـها اتحاد الطلاب في الستينات كمنبر للأفكار النقدية والنقاشات الحاميـة. بالمقـابل كان نظام الحكم المصري يعامل طلاب الحقوق معاملة جماعية تقوم على عدم الثقة. كان خريجو كلية الحقوق يحرمون عمداً من تولي مراكز في الإدارة العامة. قارن بهذا الخصوص: زيادة، ص ١٥٨.

١٣ ـــ في ملاحق الكتاب يوجد صور لبعض مخطوطات القصيمي ولمستنسخات إبراهيم عبد الرحمن.

نقل المخطوطة إلى بيروت السياسي والدبلوماسي اليمني أحمد محمد النعمان (مواليد ١٩١٠) كـان نعمـان من "المحاربين القدماء" في المعارضة اليمنية المضادة للإمام. وكان عام ١٩٤٤ أحد المشاركين في تأسيس حركة "الأحرار اليمنيون" التي كانت في بادىء الأمر تنشط من عـدن ثم في وقـت لاحق من القاهرة. وبعد سقوط الإمام أحمد عام ١٩٦٢ عين النعمان سفيراً لليمن لدى جامعة الدول العربية. وكان على صعيد السياسة اليمنية الداخلية يعد رجل المصـالحة الـذي كـان يرفض الوجود العسكري المصري في اليمن في الستينات وشارك مشـاركة حاسمـة في إنـهاء الحرب الأهلية اليمنية. وبصفته رئيس وزراء اليمن ترأس عام ١٩٦٥ مؤتمر السلام الوطني في خمر[١٤]. وفي القاهرة تعرف نعمان في الخمسينات على عبد الله القصـيمي في إطار مجموعات المعارضة اليمنية هناك. واعتباراً من عام ١٩٦٣ كان يعمل على إيصال مخطوطات القصيمي سالمة إلى بـيروت.

وفي بـيروت كـان الناشـر قدري قلعجي يتولى مهمة النشر. وكان قلعجي يدعم القصـيمي منذ عام ١٩٥٤ بعد إبعاده من مصر ويضع مجلته "الحرية" تحت تصرفه كمنبر صحفي[١٥]. وفي الستينات أصبح صلة الوصل بين القصيمي والأوساط الثقافية في بيروت. شخصـيات بـارزة من الحياة الأدبية في ذلك الوقت يتذكرون أنهم لم يكونوا يشاهدون القصـيمي إلا بـرفقة هذا الناشر[١٦]. وكان لقدري قلعجي نفسه نشاطات أدبية أيضاً: أشهر كتبه سيرة حياة الحاكم الأيوبي صلاح الدين[١٧]. إضافة إلى ذلك فهو مؤلف سلسلة "أعـلام الحرية" التي تتضمن السيرة الحياتية لشخصيات تاريخية مختلفة أمثال "الاشتراكي" الإسـلامي الأول أبـو ذر الغفاري واليعقوبي الفرنسي روبسبير والمصلح العثماني مدحت باشـا والـثوري الصـيني صون يات صن والبطل القومي الهندي غاندي والزعيم الوطني المصـري سعد زغلول والمحدّثان الإسلاميان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. ومما يلفت

---

١٤ ــ بشأن شخص النعمان انظر الفقرة: ***Naaman, Ahmed Mohammad, In: Who is who in the Arab World, Beirut 1991***

وبشأن دوره في تأسيس حركة " الأحرار اليمنيون " انظر: ***Manfred W. Wenner: Modern Yemen 1918- 1966, Baltimore 1967, p. 85- 92.***

١٥ ــ راجع الفصل السابق.

١٦ ــ هـذا ما أكده لي كل من أنسي الحاج في مقابلة صحفية بتاريخ ٣١ مارس/ آذار ١٩٩٥ وصادق جلال العظم في رسالة تاريخ ٥ فبراير / شباط ١٩٩٥.

١٧ ــ صـلاح الديـن الأيوبي: قصة الصراع بين الشرق والغرب خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، بيروت ١٩٦٦.

الانتباه في كتابات القلعجي ـــ ويمثل تشابها مهماً مع القصيمي ـــ التناقض بين مضمون كتاباته التحررية من جهة وعلاقته الممتازة مع الأسر الحاكمة في شبه الجزيرة العربية من جهة أخرى: فمنذ السبعينات أخذ القلعجي ينشر في المقام الأول كتباً تعرض تاريخ الدول الخليجية، وخاصة الكويت والمملكة العربية السعودية، بطريقة بطولية جداً ومثالية[١٨]. في عام ١٩٦٢ أسس قدري قلعجي دار النشر "دار الكتاب العربي" التي لم تزل حتى اليوم يديرها ابنه جهاد قلعجي. إلى جانب ذلك كان يملك في الستينات حصصاً في دار النشر "دار الغد" التي صدرت عنها في البداية مؤلفات القصيمي[١٩].

كان الكتاب الأول الذي نشره القصيمي بالطريقة المذكورة أعلاه كتاب "العالم ليس عقلاً". عند صدور هذا الكتاب في عام ١٩٦٣ لم يلق سوى صدى ضعيف جداً في الأوساط الأدبية اللبنانية. وعلى إثر ذلك وجه القصيمي رسالة مفتوحة إلى سهيل إدريس صاحب مجلة الآداب أعرب فيها بمرارة عن عدم الاهتمام بآرائه وقارن بين النقد الأول والوحيد الذي نشره بعد وقت قصير من صدور كتاب الشيخ الشيعي عبد الجواد مغنية وبين الضجة العارمة، والتأييد العارم أيضاً، التي أحدثها كتابه "هذي هي الأغلال" عام ١٩٤٦[٢٠]. ويبدو أن تبادل الاتهامات مع مغنية، الذي تبع مقال القصيمي، أثار بعض الاهتمام بالكتاب، إذ نشرت في الأشهر اللاحقة المجلة البيروتية "العلوم" عدة دراسات نقدية لكتاب "العالم ليس عقلاً" كانت إيجابية جداً[٢١].

وبعد ثلاثة أعوام توجه القصيمي مرة أخرى إلى الرأي العام. في عام ١٩٦٦ صدر كتاباه "هذا الكون، ما ضميره" و "كبرياء التاريخ في مأزق". وبعد صدورهما مباشرة

---

١٨ ـــ من الأمثلة على هذا النوع من الكتب: مبارك الكبير، بيروت ١٩٨١؛ الكويت في موكب الحضارة، بيروت ١٩٦٢؛ الخليج العربي، بيروت ١٩٦٧، طبعة جديدة ١٩٩٢؛ موعد مع الكرامة، قبس من حياة فيصل ابن عبد العزيز وآرائه السياسية، بيروت ١٩٧٢؛ موعد مع الشجاعة، قبس من حياة عبد العزيز آل سعود، بيروت عام ١٩٧١. الكتابان الأخيران صدرا في الثمانينات في بيروت بطبعة جديدة مزدانة بالرسوم الملونة البطولية. ويقول باعة الكتب اللبنانيون أنهما مقرران في المدارس السعودية في دروس التاريخ.

١٩ ـــ بشأن حياة وأعمال قدري قلعجي انظر: وليم الخازن ونبيه اليان: كتب وأدباء. تراجم ومقدمات وأحاديث لأدباء من لبنان والعالم العربي، بيروت ١٩٧٠، ص ٣٤٥ – ٣٥٨.

٢٠ ـــ عبد الله القصيمي: "حول نقد الأستاذ مغنية" في: الآداب (بيروت) السنة الثانية عشرة. العدد الثاني، فبراير/ شباط ١٩٦٤، ص ٧١ – ٧٥.

٢١ ـــ بخصوص تبادل الاتهامات بين القصيمي ومغنية والدراسات النقدية في " العلوم " انظر: الفصل الخامس، الفقرة ٣ من هذا الكتاب.

نشرت مقتطفات في "العلوم" وفي الملحق الأدبي الأسبوعي لجريدة النهار ("ملحق النهار") التي كانت في الستينات أكبر جريدة لبنانية وأهم منبر للمثقفين النقديين والتقدميين العرب. وفي الوقت نفسه نشر في نفس الملحق عدد كبير من الدراسات النقدية للكتابين[٢٢]. وفي الوقت اللاحق أصبح "ملحق النهار" أهم منبر للقصيمي. ولكن قبل أن يدخل القصيمي بين عام ١٩٦٧ وعام ١٩٧٢ في أكثر مراحل حياته الأدبية إنتاجية وشعبية وقع حدثان نقلاه إلى مركز الضوء في الحياة العامة اللبنانية من جهة ومهدا الأرض لقبول آرائه ومواقفه من جهة أخرى، هما: طرد القصيمي من لبنان والهزيمة العربية في حرب الأيام الستة.

كان القصيمي يكتب كتبه في القاهرة ويسافر بين وقت وآخر إلى بيروت لكي يشرف على طباعتها. وفي إحدى هذه الإقامات القصيرة في العاصمة اللبنانية في ربيع ١٩٦٧ طرد من البلاد. ولم تعرف أبداً الظروف الدقيقة لهذا الإبعاد. ولقد وصف القصيمي نفسه الأحداث التي سبقت إبعاده على الشكل التالي[٢٣]: في منتصف الليل دق باب غرفته في الفندق في بيروت محسن العيني [٢٤]، رئيس الوزراء اليمني المؤقت بعد فشل حكومة الثورة وسقوط الرئيس عبد الله السلال. وكان العيني قادماً من دمشق حيث أجرى محادثات مع حزب البعث. وقال أن المخابرات السورية أبلغته بأن قتلة مأجورين من المملكة العربية السعودية وصلوا إلى بيروت لكي يقتلوا القصيمي. ولذلك طلب منه أن يأتي معه إلى دمشق لأن الحكومة السورية هي الجهة الوحيدة التي تستطيع حمايته وهي مستعدة لإعطائه وظيفة تتناسب مع كفاءاته[٢٥]. إلا أن القصيمي رفض هذا العرض لأنه

٢٢ــ العلوم، السنة الحادية عشرة، العدد ٦، يونيو/ حزيران ١٩٦٦، ص ٧٥ ـ٧٩ ؛ وملحق النهار ١/٥/١٩٦٦.

٢٣ ــ عرض القصيمي هذا الوصف في ندوته في ١٤ مايو / أيار ١٩٩٣.

٢٤ ــ كان محسن العيني (مواليد ١٩٣٢) ذو الاتجاه اليساري عضواً في بعثة الطلاب اليمنيين الذين جاؤوا إلى القاهرة في مطلع الخمسينات وتعرف هناك على القصيمي. وخلال الدراسة أصبح عضواً في المعارضة اليمنية المضادة للإمامية. وفي عام ١٩٦١ لجأ إلى مصر. وبعد الثورة اليمنية أصبح عام ١٩٦٣ وزير خارجية جمهورية اليمن العربية وعام ١٩٦٦ رئيس وفد بلاده إلى الأمم المتحدة. وفي عام ١٩٦٧ شارك في إسقاط السلال وتولى رئاسة الحكومة المؤقتة. وفي عام ١٩٦٨ خلفه في المنصب أحمد محمد نعمان.

٢٥ ــ يقول أحمد السباعي بهذا الخصوص أن القصيمي تلقى عرضاً بالإشراف على برنامج سياسي في الإذاعة السورية (السباعي، ص ٨٧). ونحن نعتقد أن مثل هذا العرض محتمل جداً لأن "الحرب العربية الباردة" ازدادت ضراوة منذ عام ١٩٦٦. إذ أن سوريا ومصر تقاربتا مرة أخرى وكثفتا دعايتهما المضادة "للمعسكر الرجعي" المتمثل في الأنظمة الملكية في شبه الجزيرة العربية والأردن. ولذلك فمن الممكن أن يكون السوريون قد خططوا لاستخدام القصيمي في دعاية مضادة للسعودية.

لم يكـــن يريد أن يصبح أداة دعائية في يد حزب البعث. وفي الليلة التالية جاء ضابط من المخابرات اللبنانية إلى فندقه لكي يبلغه أيضاً عن وجود خطط لاغتياله ويطلب إليه مغادرة لبـــنان فـــوراً لأن أمنه في بيروت لم يعد مضموناً. وبعد وقت قصير أصدرت السلطات اللبنانية أمراً رسمياً بطرده من البلاد. وعلى الرغم من محاولة الوساطة التي قام بـــها الزعيم الـــدرزي كمـــال جنبلاط، فلم يكن من الممكن إلغاء هذا الأمر. وهكذا نقل القصيمي بمـــرافقة الشـــرطة إلى المطار ووضع رغم إرادته في طائرة متوجهة إلى القاهرة. وفي العام الـــتالي أصـــبح كمال جنبلاط وزيراً للداخلية في لبنان فعمل على إلغاء الأمر القاضي بمنع دخول القصيمي إلى لبنان[٢٦].

تأثـــر القصيمي أبلغ التأثر من أن لبنان حرمه مما يتمتع به من تسامح وكرم الضيافة، عـــلى الـــرغم مـــن أن أهم ثروة لهذا البلد الذي لا يملك مواداً أولية ولا أراضي واسعة كجيرانـــه هي، حسب رأي القصيمي، تسامحه وانفتاحه آنذاك على جميع الأفكار. وعن هـــذا الموضوع جاء في رسالة كتبـــها القصيمي للأديب والكاتب اللبناني أنسي الحاج ـــ الذي كان آنذاك مسؤولاً عن ملحق النهار ـــ ما يلي:

"إن فكـــر لبـــنان يجابه جميع الأفكار المتحدية، جميع الأفكار المتناقضة وغير العادية، الســـيئة، واللامعقولة والغبية ـــ يواجه جميع الرياح وجميع الأعاصير دون أن يغلق الأبواب أمامه، دون أن يدخل إلى الأقبية والمغاور بحثاً عن الحماية والأمن. إلا أن لبنان يهب بكل هيـــئاته الـــرسمية وبكـــل أدواته الرسمية لكي يعاقب إنساناً بإبعاد مهين خوفاً من أن هذا الإنســـان يمكن أن يشكل قوة مهددة، يمكن أن يشكل خطراً على فكر لبنان وعلى نظامه ومذاهـــبه وســـادته وأماكنه المقدسة وعلى أمنه وسلامه ورخائه (...) إن لبنان يعيش كل هـــذه القيم الأخلاقية وكل هذه الانتهاكات للأخلاق. يعيش كل هذه المثل والانتهاكات ولكـــنه غـــير قادر على تحمل إنسان واحد، إذ تهب جميع سلطات الدولة في لبنان لتعاقب إنســـاناً واحـــداً بإبعاد شائن، إنساناً لا يستطيع تحمل مخاصمة أي شخص ولا يزعج أي شخص ولا يسئ لأي شخص (...)

٢٦ـــ كـــان كمـــال جنبلاط (اغتيل عام ١٩٧٧) يقدم الدعم للقصيمي منذ منتصف الخمسينات بعد طـــرده من مصر. ولقد أكد القصيمي نفسه أنه كان منذ ذلك الوقت يتبادل الأفكار والآراء مع كمال جنبلاط بصورة منتظمة. المصدر: حديث مع عبد الله القصيمي في ١٠ مارس / آذار ١٩٩٥.

كيـــف يمكن بالتالي أن تنسى أو تسكت أو تسامح؟ وكيف يمكن أن يفعل أي لبناني ذلـــك؟ كيف يمكن أن يفعل أي إنسان ذلك؟ كيف يمكن لأي شاعر أو مفكر أو فنان أن ينســـى أو يســـكت أو يسامح ؟"[٢٧].(النص مترجم عن الترجمة لعدم توفر النص الأصلي باللغة العربية).

في مقالـــة نشرت بعد وقت قصير ينقل أنسي الحاج هذه الاتهامات إلى قرائه. تحت عنوان "طرد القصيمي خيانة عظمى" احتج على هذا الطرد وقال أنه يرى فيه هجوماً على كـــرامة كل كاتب في لبنان. ذلك أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يتهم به القصيمي هو أنـــه امتـــلك الجرأة للإعراب عن رأيه في المؤسسات والتقاليد العربية. إلا أن أفكاره هذه أبداهـــا دومـــاً وحصراً في كتب، وينبغي الرد عليها في كتب أيضاً. والتعامل مع الكاتب بإجـــراءات الشـــرطة إنما هو طريقة جبانة إلى أقصى درجة. ثم يناشد أنسي الحاج رئيس الجمهوريـــة اللبناني أن ينظر شخصياً في قضية القصيمي ويحدد الجهة المسؤولة عن إصدار أمـــر الطرد، ويناقش بعد ذلك الأسباب المحتملة للطرد، ويقول: إن اتهام القصيمي بممارسة نشـــاطات سياسية هو بالتأكيد اتهام مفتعل ولا معنى له لأنه ينطبق على عشرات الأجانب في لبـــنان. إضافة إلى ذلك يرفض الحجة القائلة بأن إبعاد القصيمي هو خدمة له لأنه يرمي إلى حمايـــته مـــن مؤامرة على حياته ويقول إن الحجة مرفوضة لأن الإبعاد يتم ضد إرادته. وأخـــيراً يناشد الحاج فهم الذات الليبرالي لأبناء بلده ويعيّرهم بأن القصيمي يتمتع حتى في القاهرة بحرية أوسع من الحرية التي يتمتع بـــها في بيروت:

"نحن نمنح السياسيين حق اللجوء ونأويهم جميعا، ومن يستحق أكثر الحماية والحرية: السياســـي الـــذي ينشر الأكاذيب أم الكاتب الذي يحارب الكذب ؟ نحن بلد لا يمثل أي شـــيء لـــولا بعض القيم الأخلاقية والفكرية العقلية، ومنها قيمة الإنفتاح وكرم الضيافة وكونـــنا نـــرحب بالسماح بالتناقضات والاختلافات. وكانت القيمة الأساسية التي يقوم عـــليها وجود دولتنا هي أننا لم نكن عدوانيين وأننا في الوقت نفسه لم نكن مشلولين من الخـــوف وأنه كان لدينا حرية رأي واسعة نسبيا. وعلى الرغم من ذلك طردنا القصيمي، الـــذي كـــان طرد من جميع البلدان العربية، لأننا رضخنا للخوف. وهذا يعني أننا أصبحنا

---

٢٧ ــ رسالة من القصيمي إلى أنسـي الحاج تاريخ ٢١/ ٤/ ١٩٦٧، نشرت في بادىء الأمر مع الجواب في مـــلحق النهار ثم نشرت في وقت لاحق في: أنسـي الحاج: كلمات، كلمات، كلمات، ٣ أجزاء، بيروت ١٩٨٧ الجزء الثاني، ص ٣٨٠ وما بعدها. وأبدى القصيمي آراء مشابهة في مقالة: "لبنان أيها الكائن الجميل، أيها الإنسان الجميل، فحأة بحثت عن ضميرك و لم أجده" في: ملحق النهار، ١٩٦٧/٤/٢٣، ص٥.

أسوأ من سجن. إن إبعاد القصيمي هو إبعاد للكاتب اللبناني. وهو كفر بأقدس الحقوق والرموز والقيم. إنه اعتداء على تراثنا المتجذر عميقاً في الحرية . إنه خيانة عظمى. لقد رحل القصيمي إلى القاهرة لكي يطلب اللجوء هناك ولكي يبحث عن الحرية. فمن سمح بهذه الجريمة في بيروت ولأي سبب وتحت أي ضغوط ولقاء أي ثمن؟ إننا نحيي القاهرة من قلوبنا ونمنحها وفاءنا. فلبنان لم يعد بيت المضطهدين. بل لقد فقد هذا الشرف وتخلى عن إبائه وآل إلى سقوط مشين. وها نحن الآن مصريون بقدر ما تفتح القاهرة حدودها للمضطهدين من بلدان الخوف . وها نحن نعيش في بلد الخوف. لقد أصبحنا مواطنين دولة اختارت طرد الكتاب الليبراليين لأنها غير قادرة على تحمل جرأتهم ونقائهم. إننا الآن في السجن. ولقد كنا سابقاً فيه؛ لكننا كنا قد بدأنا ننساه"[٢٨]. (النص مترجم عن الألمانية لعدم توفر النص الأصلي باللغة العربية).

أصبح القصيمي بسبب طرده من لبنان ونتيجة الصدى الذي أحدثه هذا الطرد وخاصة ما نشر عنه في ملحق النهار معروفاً لجمهور عريض في لبنان. ومما أدى أيضاً إلى زيادة الاهتمام بمواقفه الهزيمة العسكرية الكارثية التي منيت بها في العام نفسه الدول العربية ضد إسرائيل وانعكاساتها على الحياة الفكرية في العالم العربي. ففي التاسع من يونيو/حزيران ١٩٦٧ استسلمت جيوش مصر وسوريا والأردن بعد حرب لم تدم سوى ستة أيام. وكانت القوات الإسرائيلية قد وجهت ضربة وقائية دمرت فيها على الأرض السلاح الجوي لجميع الدول العربية المتحالفة. ثم احتلت خلال وقت قصير مرتفعات الجولان وشبه جزيرة سيناء والضفة الغربية من الأردن. وكان لهذا الفشل العسكري الذريع نتائج واسعة النطاق بالنسبة للحياة الثقافية في البلدان العربية. فقد انهار دفعة واحدة الحماس الجماهيري والزخم الثوري العارم الذي عم المنطقة العربية في الخمسينات والستينات وانكشفت الدعاية الناصرية والبعثية كعبارات جوفاء لا طائل فيها. إلا أن السؤال عن المسؤول عن الكارثة تجاوز حدود المجال السياسي. فقد انطلقت موجة من النقد الذاتي عمت العالم العربي بأسره. وكانت روح هذا النقد الذاتي تتميز بدرجة عالية من الصراحة والمباشرة لم تكن معهودة من قبل. فقد طرحت موضوعات كانت في السابق محرمة تحريماً مطلقاً. وظهر لدى كثير من المثقفين العرب ميل إلى القطيعة التامة مع

---

٢٨ ــ أنسي الحاج: "طرد القصيمي خيانة عظمى"؛ نشرت في بادىء الأمر في "ملحق النهار"، ثم نشرت مرة أخرى في: كلمات، كلمات، كلمات، الجزء الثاني، ص ٣٦٨ وما يليها.

الماضي. وألقيت المسؤولية عن الهزيمة على عاتق عوامل مختلفة على رأسها أشكال التعبير وممارسات الدين الإسلامي والعقلية العربية والتاريخ والتقاليد(٢٩).

في مثل هذا المناخ الثقافي يمكن أن تجد فلسفة تحطيم الصور والمفاهيم الدينية والسياسية، التي تدعو إليها كتب القصيمي، أرضاً خصبة للازدهار والانتشار. فلأول مرة في تاريخ حياته الأدبية يصيب القصيمي عصب الزمن بمنتهى الدقة. وعلى هذه الخلفية أصدر قدري قلعجي عام ١٩٦٧ طبعة جديدة موسعة من "العالم ليس عقلاً" في ثلاثة أجزاء. ثم تبعها عام ١٩٧١ " أيها العار ... إن المجد لك" و "فرعون يكتب سفر الخروج". إلى جانب ذلك نشر القصيمي عدداً كبيراً من المقالات في المجلات الأدبية في بيروت. ومن الممكن القول بأن القصيمي كان بين عام ١٩٦٧ وعام ١٩٧٢ فيلسوف المرحلة الذي تنوقلت أفكاره على نطاق واسع. وقبل التحدث عن الأسباب التي جعلت هذا الوضع ينقلب إلى استسلام ثم في وقت لاحق إلى عزلة تامة تقريباً أود أولاً عرض المضامين الرئيسية للكتب التي نشرها منذ الستينات والدراسات النقدية التي كتبت حولها.

٢-الاستفزازات وتحطيم الصور: مقولات أساسية من أعمال القصيمي المتأخرة (١٩٦٧ - ١٩٨٦)

سنعرض فيما يلي مجموعة مختارة من الموضوعات والمواقف التي تطرق إليها القصيمي مراراً وتكراراً في مؤلفاته ومقالاته منذ عام ١٩٦٣. ونظراً لما تتصف به أعماله المتأخرة من تعقيد وتشعب سيقتصر حديثنا على بعض الجوانب المختارة من بين عدد كبير من المسائل الدينية والفلسفية والسياسية والاجتماعية التي عالجها القصيمي. أما اختيارنا فيتركز في المقام الأول على الأقوال التي لقيت الاهتمام الأكبر لدى النقاد من جهة والتي كان القصيمي نفسه يضعها في مركز اهتمامه من جهة أخرى(٣٠).

يتعلق الأمر هنا بالموضوعات التالية:

---

٢٩ ــ بخصوص النقد الذاتي الراديكالي بعد عام ١٩٦٧ قارن: فؤاد عجمي: ***Fouaf Ajami, The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967, Cambridge 1992.***

٣٠ ــ كانت الموضوعات التي سأتعرض إليها هنا تحتل مركز الصدارة في أحاديثي مع القصيمي وفي النقاشات التي كانت تدور في ندوته في القاهرة. والاستشهادات المختارة مأخوذة من تلك الفصول في كتبه التي كان هو نفسه يشير إليها دائما.

ـــ تقيـــيم الإيمان والتدين كتعبير حياتي أولي يعود حسب رأي القصيمي إلى طبيعة النفس البشرية وحاجاتها ثم رأيه في منشأ الوحي الديني .

ـــ صورة الخالق في الديانات التوحيدية كمرآة للإنسان ومجتمعه.

ـــ مواقف القصيمي السياسية الاستفزازية وعلى الأخص من القومية العربية والهيجان الثوري في العالم العربي .

إن الطـــريقة المتبعة هنا في عرض أفكار القصيمي لا تتطابق مع الطريقة التي يتبعها هذا الكاتب لا من ناحية المضمون ولا من ناحية الأسلوب. إذ أن مؤلفاته بعيدة كل البعد عن أن تكـــون نظاماً فلسفياً مترابطاً ومحكماً. فهو لا يتبع في أي كتاب من كتبه خطاً منهجياً متـــتابعاً ومحكم الحجة. بل إن مؤلفاته المتأخرة هي أقرب إلى طائفة من الحكم والمقولات المركزة التي تتناول موضوعات متنوعة تتبدل وتتكرر دائماً ويدور الحديث "حولها" بالمعنى الحـــرفي للكـــلمة. ولذلك لا يجد نقاد القصيمي صعوبة في اتهامه بأنه كان من الأفضل لو أسقط فصولاً كاملة من كتبه لأنـــها ليست سوى تكرار لنفس الأفكار وشرح مستفيض لنفس الموضوعات يصل إلى حد الإطناب[٣١]. يضاف إلى ذلك الميل إلى الخروج المسهب عـــن الموضوع وهو أمر كان يلاحظ في مؤلفاته المبكرة أيضاً. إذ يندر أن يعالج القصيمي فكرة بصيغة النص المطول المتواصل. بل إنه بدلاً من ذلك يقطع غالباً خيط الأفكار الذي يتناولـــه وينـــتقل إلى موضـــوع مختـــلف تماماً ثم يعود بعد عدة صفحات إلى الموضوع الأصلي[٣٢].

ومـــا نلاحظه في كتابات القصيمي من لف ودوران على صعيد الموضوع والمضمون ينطـــبق أيضاً على الأسلوب اللغوي. فهو لا يكتفي بإيجاد الكلمات المناسبة بشكل خاص

---

٣١ ـــ راجـــع بخصوص هذا الاتهام الفقرة ٣ من الفصل الخامس. وكان القصيمي نفسه يرد بين وقت وآخر عـــلى الانـــتقاد الموجه له بشأن التكرار. ففي "العرب ظاهرة صوتية" (باريس ١٩٧٧) كتب يقول: "إني لا أنتظر الصـــفح والغفران أو التسامح ان كان محتوماً أني سوف أبدو مكرراً هنا.. وهل يعتذر عن التكرار؟ هل الذي يكرر غضـــبه او احتجاجه او اشمئزازه أو حزنه او رفضه أو حبه أو كرهه أو هتافه لتكرر أسباب ذلك ـــ هل الذي يفعل ذلـــك يحـــتاج الى أي اعتذار؟" (ص ٣٦٣). ويقول في موقع آخر في نفس الكتاب: "إن التكرار هو قانون طبيعي من قوانين الوجود البشري. وعندما يتوقف المرء عن التكرار تكون النتيجة السكون والموت" (ص ٤٩٢).

٣٢ ـــ بخصـــوص الخـــروج عن الموضوع والانتقادات المتعلقة بذلك أبدى القصيمي رأيه أيضاً. ينقل عنه السباعي قوله في إحدى المقابلات رداً على سؤال عن سبب قطعه دوماً وأبداً للتسلـــل المنطقي لأفكاره: "عندما تنظر إلى القمر ما الذي يمنعك من أن ترى النجوم أيضاً ؟" (السباعي، ص ٣).

للتعبير عن مسألة معينة وإنما يصفّ جميع المترادفات المتوفرة لمفهوم معّين خلف بعضها لكي يصف عن طريق الكثير من الانطباعات المنفردة انطباعاً إجمالياً جامعاً. وتشكل هذه التراكمات غالباً سلسلة متدرجة من التعابير التي تتعاظم شيئاً فشيئاً حتى الذروة أو تتدنى شيئاً فشيئاً حتى الحضيض. وقبل أن يكمل الجملة يلف كل حلقة من حلقاتها بأكبر عدد ممكن من النعوت ذات المعنى المتقارب. والنتيجة التي تسفر عنها هذه الطريقة في الكتابة هي جمل هائلة حقاً تملأ فيها، على سبيل المثال، تركيبة الفاعل وحدها نصف صفحة، وذلك بسبب إحاطتها بسلسلة من الصفات المتتابعة أو بسبب وضع عدة جمل جانبية جنباً إلى جنب. وفي بعض الأحيان تتشعب الجملة وتطول كثيراً إلى درجة أن القارئ يكون قد نسي المبتدأ عندما يأتي الخبر، لا بل إن الكاتب نفسه ينسى أحياناً أن الجملة لم تكتمل فيقطعها ويبدأ جملة جديدة مستعملاً بعض عبارات الوصل مثل "كل هذا" أو ما شابه.

يمكن تفسير هذا التميز الأسلوبي لأعمال القصيمي بتاريخ نشوء تلك الأعمال من جهة وبالخلفية التعليمية للكاتب من جهة أخرى: لقد ألف الكتب المنشورة بين عام ١٩٦٣ وعام ١٩٧١ خلال وقت قصير جداً. واستناداً إلى المخطوطات اليدوية المتوفرة لهذه المؤلفات يتضح أن كتب القصيمي نجمت عن "تعليق على الذات" واستكمال للأفكار الأساسية[٣٣]. فبعد أن كان بين عام ١٩٤٦ وعام ١٩٦٣ ــ بصرف النظر عن بعض النشاطات الصحفية المحدودة في بيروت ــ قد مارس نوعاً من الزهد في الكتابة، بدأ منذ مطلع الستينات بنشر المواقف والآراء، التي يطورها في حلقات النقاش التي يديرها، في كتب. ولم يكن لديه عند كتابتها سوى بعض الملاحظات القليلة التي كان يسجلها بخط يده خلال تلك الندوات[٣٤]. وبذلك يجب الانطلاق من أن القصيمي كتب كامل المبنى الفكري، الذي طوره منذ أواخر الأربعينات، بصيغة نصوص أساسية في بادىء الأمر. فبين المخطوطات المذكورة يوجد مخطوطات تشبه الصياغات الموسعة للملاحظات

---

٣٣ ــ يتعلق الأمر هنا بنسخ مكتوبة بخط اليد أو مصورة كهربائياً للصياغة الأولية الخام للكتب التي صدرت في مطلع السبعينات، وهي محفوظة عند صديق القصيمي إبراهيم عبد الرحمن (يوجد صور عنها في الملحق في آخر الكتاب).

٣٤ ــ عند سؤاله عما إذا كان سجل في الخمسينات مضامين كتبه اللاحقة أجاب القصيمي أن هذه المضامين كانت متجمعة "في داخل ذاتي". وأكد أنه كان يكتب جميع كتبه قبل وقت قصير من نشرها (مقابلة مع القصيمي في ١٧ مارس / آذار ١٩٩٥).

المسجلة أثناء الندوة. فقد كتب بالحبر الأحمر في سطورٍ متباعدة جداً ثم استكملت بإضافات بين السطور والجمل كتبت بالحبر الأسود، وأخيراً بتتمات كتبت بلون آخر. وهذه النصوص التي نشأت بهذه الطريقة قام القصيمي بعد ذلك بتحويلها ــ غالباً بإضافة حشوات أخرى إليها ــ إلى نص نهائي جاهز للطباعة. وهذه الطريقة في الكتابة تشبه الطريقة المتبعة في نظام التعليم الإسلامي التقليدي لدى دراسة النصوص الأساسية والتعليق عليها وتتطابق مع المنهج المتبع في غالبية العلوم الإسلامية. وهذا يعني أن القصيمي بقي أيضاً في مؤلفاته المتأخرة الناقدة للدين متمسكاً بالتربية الدينية التي تلقاها في طفولته.

وهناك مجال آخر أثر فيه التعليم الديني للقصيمي من جهة وصياغته لأفكاره في حلقات النقاش من جهة أخرى، هو الطابع الخطابي لكتبه المتأخرة. ويطلق الكاتب اللبناني أنسي الحاج على طريقة القصيمي في التعبير اسم "الأسلوب الخطابي"(٣٥). وبالفعل فإن القصيمي يصل إلى حد المبالغة في استعماله لصيغة النداء وفي مخاطبته للقارئ مباشرة أو توجيه الأسئلة لشخص افتراضي ثم الإجابة عليها نيابة عنه إضافة إلى ذلك تمثل النعوت المتتالية ذات المعاني المتشابهة وأشكال التكرار المستعملة في كثير من الأحيان عناصر خطابية بلاغية. فالتكرار له مفعول التشديد والتأكيد وضمان تحقق الفهم وهو لذلك من أهم أدوات الخطابة المنبرية المؤثرة. وهكذا فإن الوسائل الأسلوبية التي يستعملها القصيمي تتطابق مع أشكال الترادف والتراكم والتغيير الموجودة في النظام البلاغي القديم الذي أصبح على الصعيد النظري والتعليمي التطبيقي جزءاً لا يتجزأ من منهاج المؤسسات التعليمية الإسلامية.

يضاف إلى ذلك قطع الجملة الذي تحدثنا عنه سابقاً والمبالغات الشاعرية والقطع الأسلوبي القاسي ــ بدءاً بالتلميحات الجنسية وحتى الكلمات البذيئة التي يولّد بها القصيمي بصورة عدوانية أو تهكمية صوراً متناقضة بالغة التأثير. وهناك قطع أسلوبي آخر مختلف تماماً يستعمله القصيمي كثيراً ويتمثل في قطع التراكمات بإضافات مفاجئة لتعابير لا صلة لها بهذه التراكمات لا من حيث المعنى ولا من ناحية التدرج. ويتضمن هذا الأسلوب، من الناحية الأولى، المتعة باستخلاص نتيجة جديدة كلياً، ومن الناحية الأخرى، محاولة كشف زيف المقولات التي تبدو بديهية. بهذه الخاصية الأسلوبية المتميزة التي نجدها

---

٣٥ ــ مقابلة مع أنسي الحاج في ٣١ مارس/ آذار ١٩٩٥ في بيروت.

في الكتابات "الأفورستية" التي تعتمد على الحكم والأقوال المأثورة[٣٦]، يطالب القارئ بصورة غير ملفتة للانتباه بالنظر إلى الأشياء التي تبدو منطقية نظرة فاحصة وناقدة. وأخيراً يستعمل القصيمي عند سرد المترادفات العديد من الكلمات ذات الوزن الواحد. وهذه الطريق في استعمال الكلمات تمنح الأسلوب في اللغة العربية طابعاً إيقاعياً وتخفف عند القصيمي من حدة الاسترسال الممل في التراكم واستعمال المترادفات. وفي الفقرات التالية سنستعرض في المقام الأول تلك المقاطع من كتب القصيمي المتأخرة التي تعبر بوضوح عن الطابع اللغوي والأسلوبي المذكور.

الألم والعجز والذاتية: العقيدة وإرثها المتناقل

"لا تحسب هذا دعوة إلى التشاؤم أو إلى الموت بالاختيار فأنت لن تتشاءم أو تموت بالقراءة أو بالدعوة أو بالإقناع والحوار أو حتى بالاقتناع. ولكنها دعوة إلى رؤية الذات وقراءتها ومحاورتها" [٣٧].

بهذه الكلمات يبدأ القصيمي أحدث كتاب له "يا كل العالم لماذا أتيت؟". وهي كلمات تتضمن رداً على أولئك النقاد الذين يقولون أن نظرته إلى العالم متشائمة جدا وهدامة، وتشكل أيضاً أحد الموضوعات المركزية لأعماله المتأخرة. هنا يلخص الفيلسوف القصيمي تقييمه للإنسان بأنه "كائن ذاتي" تتحدد نشاطاته الدنيوية والفكرية إلى حد بعيد انطلاقاً من أنانيته وهي بدرجة عالية تعبير عن الذات.

استناداً إلى هذه الفرضية يطور القصيمي نقده للدين والأيديولوجيا الذي يرفض جميع النظريات التي تفسر الإنسان بعوامل خارج ذاته. وهو يرى أن أكبر تضليل وخداع للذات يتمثل في الاعتقاد والتعليم أن تصرفات الإنسان وتفكيره تتحدد استناداً إلى المبادئ الأخلاقية أو القواعد الدينية أو التركيبات النظرية. فلم يحدث أبداً في تاريخ البشرية كله أن نجح أنبياء أو معلمون أهملوا كلياً طبيعة وخصائص النفس البشرية. والناس لم يطيعوا في الحقيقة التعاليم والمبادئ الدينية وإنما خضعوا لما في ذواتهم من التزامات وقوى دفع. فلا

---

٣٦ ــ لقد نوقشت خصائص الأسلوب "الأفورستي" (أسلوب الحكم والأقوال المأثورة) بإسهاب استناداً إلى حكم فريدريش نيتشه. بخصوص قرب القصيمي من نيتشه من ناحية الأسلوب والمضمون انظر الصفحات اللاحقة من هذه الفقرة.

٣٧ ــ عبد الله القصيمي: يا كل العالم لماذا أتيت ؟ باريس ١٩٨٦، ص ٥.

الظواهـــر الطبيعية، كهطول المطر أو ضربة الحجر أو تفتح الزهرة، ولا النشاطات الإنسانية تحـــدث اســـتناداً إلى القيم الأخلاقية أو العقائد وإنما وفق "التزامات ذاتية طبيعية". وجميع طرق السلوك وردود الفعل الممكنة تعود إلى "قانون الجبرية الذاتية" (٣٨).

غير أن الأنا الإنسانية ممتلئة بمختلف أنواع الأحاسيس والأشواق والمشاعر التي تبحث خارج ذاتها عن إمكانات للتعبير عنها. وإحدى أهم الصور المسخرة لخدمة هذا الإسقاط نحـــو الخـــارج هي العقيدة التي هي، بناء على ذلك، ليست سوى "عملية شعورية"(٣٩). وتـــبعاً لذلك يفسر القصيمي العقيدة بأنـــها حب للأنا ويصف جميع أشكال الممارسات العقيدية بأنـــها كلام الذات مع الذات وحديث النفس مع النفس:

"إن جميـــع الناس محتاجون إلى أن يتحدثوا مع أنفسهم وإلى أنفسهم بلغات قديمة. إن جميع العبادات والصلوات ليست إلا أحاديث إلى الذات ومع الذات بلغات قديمة. إن جميع البشر لا بد أن يظلوا يتكلمون اللغات القديمة بقدر ما يظلون يمارسون ويعيشون أعضائهم القديمة. إن لغات وأعضاء آبائهم خالدة فيهم.

إنـــه لـــن يوجد إنسان واحد يؤمن بمذهب أو بعقيدة لو كان ذلك يعني التعامل أو الـــتحدث مع غير الذات والضرورات، أو إلى غير الذات والضرورات. إن جميع أحاديث البشر عن الآلهة والمذاهب والمعتقدات ليست إلا أحاديث عن الذات وعن الضرورات بلغة ليست صادقة ولا ذكية ولا مدروسة." (٤٠).

يفهـــم القصـــيمي العقيدة كشكل من أشكال التعبير عن الاستعداد النفسي للإنسان الـــذي تعـــلق بـــهـــا. وبناء على ذلك يسمي الاعتقاد "استجابة نفسية ذاتية" تعبر عن الحاجـــات والرغـــبات الفاعلة في أعماق الإنسان. ولكن وبما أن الناس يجدون أنفسهم مضـــطرين إلى توزيع "ذواتهم" فإن "جميع نشاطاتهم وعقائدهم ومذاهبهم هي أنواع مختلفة

---

٣٨ ـــ انظـــر القصـــيمي: أيهـــا العقل، ص ٢٥٢ – ٢٥٧. بشأن موضوع "الجبرية الذاتية" أو "التحديد الداخلي المسبق" انظر القصيمي: صحراء، ص ٤٠٧، وفرعون، ص ١٠٣ والإنسان يعصي، ص ٤٠٤. وهناك أيضـــا مصطلح مشابه للفيلسوف المصري زكي نجيب محمود (١٩٠٥ – ١٩٩٣) كان قد ورد في بادىء الأمر في رســـالة الدكـــتوراه الـــتي نشرها عام ١٩٤٩ باللغة الإنكليزية بعنوان "***Self Determination***". وفي عام ١٩٧٣ ترجمت إلى اللغة العربية بعنوان " الجبر الذاتي ".

٣٩ ـــ انظر القصيمي: أيها العقل، ص ٣٧٥.

٤٠ ـــ القصيمي: فرعون، ص ٢٢٠.

لنشـــاطاتهم التوزيعية"(٤١). وبناء عليه ليس الاعتقاد سوى شكل من أشكال التعبير الكثيرة عن الحاجات الذاتية للأنا البشرية عند "استنفاد الشحنة النفسية":

"والانســـان يـــوزع حالـــته النفسية بصور مختلفة. فالذهاب إلى المعبد وإلى الملهى والنادي، والهتاف بدعاء الآلهة وبالشعائر الدينية، والصراخ بالشكوى والأنين وبلعن الحظ ولعـــن الآخـــرين، والقتل في سبيل الدين أو المبدأ أو الوطن والقتل للسرقة.. إن كل ذلك تعـــبيرات مختـــلفة لحقيقة واحدة.. إن كل ذلك استنفاد للشحنة النفسية. إنه ليس العمل للفضيلة، أو العمل للحقيقة أو ضدها، في حساب أحد ممن يفعلون ذلك. وحتماً كثير من الناس يجهلون ذلك، يجهلون حوافزهم. لعلهم يرفضون أن يفسروا أنفسهم أو أن يروها.. لعلهم لا يصدقون ما يرون .. لعلهم لا يستطيعون أن يروا ما يرون.

إن ابـــلغ صور العبادة في معناها النفسي، ليست إلا حركة تعبيرية .. إنها ضرب من الحـــركة العصـــبية والنفسية والاجتماعية.. إنها في أحسن حالاتها نوع من الرقص والغناء والـــدوران حـــول الـــذات، وشد شعرات اللحية بغباء. ولهذا فإن الذين يتركون العبادة والصـــلوات للالهـــة، يحـــتاجون الى الرقص والملاهي الضاحة، والهتاف للزعماء ، وزيارة قـــبورهم أكـــثر. ما أكثر زوار قبر لينين.. إن زواره لو أنهم مارسوا أسلوباً من العبادات العنيفة.. لقلت رغبتهم في هذه الزيارة." (٤٢).

"في ذات كـــل إنسان نسبة انفعالية لا تختلف لاختلاف ظروفه. إنها نسبة ثابتة سواءاً كـــان مؤمـــناً أو كافراً، ذكياً أم غبياً، متحضراً أم همجياً، جيد الظروف أم رديئها، مثقلاً بالالتزامات أم كان من غير أي التزام. حتى أن الذي يذوب فرقاً من خوف الله، أو يقتات بالسعادة والرضا لأنه مؤمن بالله، سوف يذوب فرقاً من خوف غير الله، أو بلا خوف من أحـــد، ويكون لديه من السعادة والرضا مثل ذلك لو كان لا يؤمن بالله، لأن الخوف من الله ليـــس خوفاً من الله، وإنما هو قلق أو تعب ذاتي. وهذا يحدث حتماً سواء أخفنا من الله أم لم نخفـــه(٤٣). وبذلك فإن العقيدة والعبادة هما تعابير يفعلها الإنسان فقط من أجلها بحد ذاتها:

---

٤١ ــ القصيمي: أيها العقل، ص ٤٤٤.

٤٢ ــ نفس المصدر، ص ٤٤٧.

٤٣ ــ القصـــيمي: صـــحراء، ص ٣٢٣ ومـــا يليها، وأيها العقل، ص ٤٢٦. في هذا السياق يتحدث القصـــيمي أيضـــاً عن الدفاع عن "حالة عصبية": "إن إيماننا بالله أو بالمذهـــب ما هو إلا ربط لرداءتنا العصبي بهما. ونحن ندافع عنهما بالطريقة التي تناسب حالتنا العصبية المرتبطة بهما" (هذا الكون، ص ١٥).

"إن السماء لو ارسلت لنا جميع أنبيائها ينهوننا عن الإيمان، ويحرمون علينا كل عبادة، لعصينا كل هؤلاء الانبياء، وبقينا نؤمن ونصلي ونتعبد. فالعبادة استفراغ روحي وعملية جنسية تؤديها الروح لحسابها، لا لحساب الآلهة" (٤٤).

ولا يمكن تفسير التدين، كتعبير أولي عن الحياة البشرية، على مبدأ الخسارة والربح. فزيارة المزارات والدعاء أمام قبور الأولياء وإقامة الاحتفالات الدينية ترمي إلى غاية معينة ظاهرياً فقط. صحيح أن المؤمنين يأملون من وراء مثل هذه الأفعال الشفاء من الأمراض وتحقق الرغبات، ولكنهم في الحقيقة يمارسونها من أجلها بحد ذاتها:

"إن الايمان عملية وليس فكرة.. إنه عملية مثل العملية الجنسية وغيرها من عمليات القذف والإفراز . إنه لا يوجد من يريد أن يؤمن إذا لم يوجد من يريد أن يعبر.. إنه لن يوجد من يريد أن يقذف ويفرز. إننا لا نعلم أنه قد وجد إيمان بدون تعبير. لقد كان لكل دين ومذهب، طقوس ومحاريب وصلوات ومبكى. إن من يرفع صوته مغنياً بأية أغنية ليجد الراحة التي يجدها من يصلي بحرارة، لأن الغناء تعبير مثل الصلاة والدعاء. لهذا كانت المجتمعات دائماً محتاجة الى الصلاة وإلى الغناء معاً، ولم تكن مكانة الكاهن فيها ارفع من مكانة المغني، حتى في أكثر المجتمعات تديناً. بل لقد كانت العبادات والأناشيد الدينية نوعا منظماً من الغناء. إن الذين يصلون هم يغنون. والذين يغنون هم قوم يصلون. إن وظيفة المغني في المجتمع وظيفة نفسية مثل وظيفة الشيخ الذي يصلي بالناس ويخطب ويعظ صارخاً مهدداً، لاعناً كل الأبالسة والكفرة والمفكرين. أما التعبير فهو الموجود دائماً. فهو الموجود دائماً بلا إيمان، والموجود أيضاً مع الإيمان."(٤٥).

أما السبب الرئيسي لهذا "التعبير" فهو، حسب القصيمي، الألم. ويعتمد في ذلك على فرضية فلسفية مأخوذة من الفلسفة الهندية عبر شوبنهاور وحتى نيتشه، تقول بأن الإنسان يعبر بإيمانه عن شكواه من نواقص الدنيا التي يعانيها. ولذلك فإن دينه هو بالدرجة الأولى رد على النقص (عدم الكمال) الواضح للوجود البشري، إذ أن "الدين هو أنين لا غناء ... هو ألم لا بهجة ... إنه ليس بحثاً عن الجمال وإنما تعبير عن الضعف والبشاعة والألم" (٤٦).

---

٤٤ ــ القصيمي: أيها العقل، ص ٢٠٨.
٤٥ ــ القصيمي: أيها العقل، ص ٤٥٤.
٤٦ ــ القصيمي: صحراء، ص ١٨٠ .

والتدين هو بالنسبة للقصيمي كالتمرد على "الحقيقة الأليمة الكبرى" التي يرفض الإنسان القبول بها، ألا وهي: عبثية الوجود وظلمه. تحت عنوان "العبادة احتجاج مقنع" يقول:

"الإنسان يبكي دائماً. وبكاؤه الدائم هو الذي يصنع عقائده وعباداته وعبقرياته وتفكيره، ومثله وكل أشكال نشاطه ..

إننا نبكي ... إذن نحن نعتقد ونصلي. إننا لا نستطيع ألا نبكي، لهذا لا نستطيع ألا نعتق ونتعبد.

وإذن ، العقيدة بكاء لا سلوك. وهما أي الاعتقاد والبكاء عبث مطلوب، ليس لأنهما يهبان جمالاً أو كمالاً، أو ثقة، أو يحلان مشكلة، ولكن لأنهما يعبران عن ضياعنا.. عن المأساة العابثة، تعبيراً لا يعني غير الاحتجاج الدائم على الحقيقة الأليمة الكبيرة التي لا نستطيع أن نرضاها أو نبررها، كما لا نستطيع أن نرفضها أو نرغب في التخلص منها..

إنهما تعبير عن الاحتجاج على كينونتنا التي لاتزال تحتاج الى تفسير أو تبرير لم نجده بعد، ولا أمل في أن نجده، فنعيشها بلا اقتناع.. فنحس بالضياع .. فنبكي ونحول بكاءنا إلى عقائد وصلوات ومثل وأخلاق، وأحياناً نحول بكاءنا إلى حروب وخصومات، أو إلى فنون وآداب وتفكير. وفي ظروف أخرى نحوله إلى انحراف وعربدة، فيهما كل أساليب الانهيار وتعذيب النفس وقتلها."[٤٧].

يعارض القصيمي القول بأن الدين يوجه الإنسان وسلوكه. ويرى أن الإنسان يتصرف مدفوعاً بطاقته الداخلية ويمارس التعبيرات الدينية بدافع الضغط. فالمؤمن يعبر بتصرفاته الدينية عن الحالة التي يعيشها:

"إن الدين تابع لنا. إننا لسنا أتباعاً له في كل الأوقات والظروف. والناس المتدينون البسطاء كلهم أيضاً يحولون دينهم إلى الحالة التي هم فيها. إنهم يلزمون دينهم بأن يكون تفسيراً لوضعهم وشهادة لهم. إنهم اذا كانوا مرضى، وضعفاء، وجبناء، وخونة، وغير ذلك، أصبح الدين بنصوصه، وروحه، وعباداته، تسويغاً وتشريعاً لفضيلة المرض والضعف، والجبن والخيانة، وكل الرذائل التي يعيشونها"[٤٨].

---

٤٧ ـــ القصيمي: أيها العقل، ص ٢٥٨؛ انظر أيضاً " يا كل العالم "، ص ١٧.
٤٨ ـــ القصيمي: أيها العقل، ص ٢٩ ؛ انظر أيضاً " فرعون "، ص ٤٠٥.

إن نظـــرة القصيمي إلى الدين كتعبير عن حاجات إنسانية أولية تقوده كنتيجة منطقية إلى إبداء الرأي بنقل الدين إلى البشرِ وإبلاغ تعاليمه إليهم. فهو يرى أن التصورات الشائعة عـــن النـــبوة والوحـــي تنبع أيضاً من عجز الناس عن إدراك منابع تفكيرهم وسلوكهم. ولكونهم غير قادرين على فهم ماهية تكوينهم النفسي ولا على تنظيم علاقاتهم الاجتماعية ذاتياً، فإنهم يبحثون عن عوامل عليا لتفسير ذلك، ولهذا الغرض احتاجوا إلى تعبير الوحي:

"والمتخـــلفون بـــل وأكـــثر الناس لا يفهمون كذلك لماذا يطيعون إن لم يكن وراء العصـــيان العقوبة الاجتماعية أوالوجودية أو دخول جهنم، وإن لم يكن في الطاعة الثواب المباشر السريع أو البطيء المحتوم أحياناً.

إنهـــم لا يفهمـــون الا الوحي الذي يأمرهم من أعلى، ويجهلون أمر الذات للذات، وحاجـــة الذات الى التلاؤم مع نفسها ومع الآخرين ومع الاشياء التي حولها ــ هم يؤمنون بالأوامـــر نازلة عليهم من فوقهم أو من حيث لا يعلمون، ويكفرون بها نابعة من شهواتهم وأعضائهم وظروفهم وتراهم"(٤٩).

ومرة بعد أخرى يهاجم القصيمي بسخرية لاذعة التصورات الشائعة عن الوحي(٥٠). ويـــتهم المؤمـــنين بأنهم يستعملون تعبيراً لا معنى له من مملكة السماء لكي يبرروا غرائزهم الدنيئة، ويتساءل عن مصدر النبوات والوحي وعن علاقتها بالمجتمعات التي تحل فيها.

وينفي عن النصوص الموحاة وعن ناقليها كل صفة ابتكارية وكل خاصية ميتافيزيقية. بل هي حسب رأيه تكرار لما لدى الإنسان من حافز مستمر إلى الاستغناء الروحي:

"هـــل النبي أو الدين أو الكتاب المنـــزل يبتكر نفسه أو هل يصوغها أو يجدها داخل ذاته؟ هل يجدها موضوعة تنتظره داخل المغارات والكهوف المهجورة، أو يقرؤها مكتوبة على النجوم في تطلعاته اليها؟

هـــل الـــنبي أوالدين أو الكتاب المنـــزل يخلق نفسه أم يجدها في السوق ــ هل يجد نفســـه في الســـوق ، في ألسنة ونيات وأماني وجوع وأحلام الجماهير الضعيفة المتخلفة البدوية جداً، أم يجدها فوق المجرات؟

---

٤٩ ــ القصيمي: هذا الكون، ص ٢٧٥.

٥٠ ــ في بعـــض الأحيان يستعمل القصيمي هذا التعبير بطريقة غير مألوفة إطلاقاً ففي "يا كل العالم" (ص ١٥٨ وما بعدها) يختلق ((وحياً)) مشخصاً ويجري معه حديثاً ثنائياً.

هـل الأنبياء والأديان والكتب المقدسة تعطي المجتمعات أم تأخذ منها، هل تعلمها أم تتعلم منها؟

هـل تتعلم منها وتعلمها ومن يعلم المعلم؟ وكيف يتعلم، وكيف يصبح معلماً؟ وإذا كـانت الأديـان والأنبياء والكتب المقدسة تعطي المجتمعات وتعلمها فهل تعطيها وتعلمها عطايـا وتعالـيم مسـتوردة من السماء ومصنوعة في السماء وعلى مقاسات السماء، أم تعطيها وتعلمها ما أخذت وما تعلمت منها؟

هـل تعطيهـا وتعـلمها كبرياء وذكاء وضخامة السماء، أم تعطيها وتعلمها اتضاع السوق وتلوثها وأوهامها وغباءها وبذاءاتها وحماقاتها وصغائرها الأليمة؟

هـل الأنبياء قوم يقدمون من السماء ليعلموا منطق من يعيشون في السماء أم يخرجون من الأرض ليعلموا منطق من يعيشون آلا م وضعف الأرض؟

هل الأنبياء معلمون أم متعلمون؟ هل هم أنبياء أم أتباع؟ هل الأنبياء قادة أم رعايا قد تحولـوا إلى قادة لأنهم أكثر الرعايا تعبيراً عن مستويات وأخلاق الرعايا؟ لأنهم أكثر الرعايا اسـتيعاباً لمعـاني الـرعايا ؟ هل الأنبياء يعلمون الجماهير نبواتهم أم الجماهير تعلم الانبياء مستوياتها وسذاجاتها وأخلاقها؟

هـل الأنبياء قوم يعلمون السوق المنطق أم هم قوم يتعلمون من السوق الخروج على المنطق وضعف المنطق؟

أيهـم الأنبياء، وأيهم الجماهير؟ هل الأنبياء هم أنبياء الجماهير، أم الجماهير هي أنبياء الانبياء؟ هل الأنبياء أكبر من الجماهير أو فوق الجماهير؟ هل هم أذكى أم أعلى صراخاً؟

هـل الأنـبياء والأديـان والكتب المنـزلة ابتداع من الفراغ، أم هي تجميع وتركيز وتوكيد وتكرار والحاح وطرق دائم عنيف على الباب القديم الذي كان موجودا بالايدي القديمة التي كانت موجودة؟

هل الأديان والنبوات والكتب المقدسة الا قراءة للناس على أنفسهم، وإلا تعليمهم ما في أنفسهم وتعليمهم لأنفسهم؟ أليست هي ما كان، مزعوماً بصراخ أنه ما لم يكن؟"(٥١)

يـرى القصيمي أن مصدر جميع الوحي والتعاليم الدينية هو قصور الإنسان وضعفه. فعـن تألمه من هذه النواقص ينجم سعيه إلى ما هو أعلى. ونكران العيوب الإنسانية بالذات هو الذي يولد المثل والعقائد والايمان بالحقائق الموحاة:

---

٥١ ــ القصيمي: الإنسان يعصي / ص ٤١ وما بعدها.

"لقــد حولنا ضعفنا إلى أكاذيب، ثم رفعناها إلى السماء، ثم هبطنا بها إلى الأرض في مواكب من النبوات والعبقريات والمثاليات ، وفي أنواع أخرى كثيرة من البطولة والشرف والديــن والفضيلة. لقد كان الكذب السماوي.. لقد كان الكذب على السماء، والكذب باســم السماء.. لقد كان إحدى عبقريات الإنسان العظيمة.. لقد كان التدين والكذب معنيين من معاني الإنسان"[٥٢]

يــرى القصــيمي أن شدة المعاناة والضعف هما أهم معيار من المعايير التي تحدد احتمال تــلقي الوحي. وينطبق هذا، حسب رأيه على الأفراد وعلى الشعوب كاملة. وبناء على ذلك فــأن الأنــبياء هــم الــناس الذين أحسوا بصورة مؤلمة بشكل خاص بصعوبة الحياة وعبثية الوجــود. فعجــزهم عن تحقيق حاجاتهم ورغباتهم في هذه الدنيا جعلهم معرضين بشكل خــاص لمــا يســمى "الإلهام". إذ إن الناس النشطاء الأكفاء القادرين على تحقيق أهدافهم وحاجاتهم داخل المجتمع الذي يعيشون فيه يندر أن يكونوا من متلقي الإلهام. وبالمقابل يهرب الــناس العاجــزون عن التصرف وعن تحقيق أهدافهم الدينوية في المجتمع من الواقع الذي يعيشونه ويلجئون إلى تصورات يظنون أنهم يستمدونها من خارج هذا العالم[٥٣].

عــندما يقرأ المرء هذه الأقوال يتذكر النقد الديني الذي مارسه الفيلسوف الألماني فريد ريش نيتشه [١٨٤٤ ــ ١٩٠٠]: " الألم والعجز هما مصدر جميع العوالم الخلفية، وتلك اللحظة القصيرة من جنون التعاسة التي لا يعيشها إلا أكثر الناس حساً بالألم "[٥٤]

إن إعادة القصيمي فلسفات ما وراء الطبيعة [الميتافيزيقيا] إلى عجز أصحابــها عن مواجهــة الحيــاة كما هي، هي التي تجعل القصيمي يُشبِّه غالباً في العالم العربي بنيتشه[٥٥].

---

٥٢ ــ القصيمي: صحراء، ص ١٦١.

٥٣ ــ القصيمي: أيها العقل، ص ١٩٩ وما بعدها.

٥٤ ــ فريد ريش نيتشه: هكذا تلكم زرادشت، ميونيخ ١٩٨١، ص٢٦ (باللغة الالمانية).

٥٥ ــ في هذا السياق كتب نيتشه يقول: "جميع الغرائز التي لا تفرغ شحناتها نحو الخارج تتجه نحو الداخل [...]. والعــالم الداخــلي بكامله، الذي هو في الأصل طبقة رقيقة كما بين غشائين، يتباعد عن بعضه البعض ويكتســب أبعــاداً في العمق والعرض والارتفاع عندما يعاق تفريغ شحنات الإنسان نحو الخارج" [فريد ريش نيتشــه: "عــن جينا لوجيا الأخلاق"، ميونيخ ١٩٦٦ ــ ص ٨٢٥ [باللغة الألمانية]. ليس مستغربا أن يوضع القصــيمي في العــالم العــربي على مقربة من نيتشه أو يوصف في بعض الأحيان بأنه "نيتشه العربي" راجع بهذا الخصوص: صادق جلال العظم: "إنه مهم أن يكون المرء جاداً. سلمان رشدي وجويس ورابوليه ــ النضال من أجــل التنوير"، في: الضيق في الحداثة ــ التنوير في الإسلام، فرانكفورت ١٩٩٣، ص ٤٠ [باللغة الألمانية].←

وما يجمع، إضافة إلى ذلك، بين المفكرين هو تفسير الدين كاستسلام للعجز عن فهم العالم وتفسيره وتفسير الوحي بأنه ضرب من الجنون[٥٦]. إذ إن القصيمي أيضاً يعتبر الإلهام والوحي شكلاً مرضياً من أشكال رد الموحى إليه على المشاكل الاجتماعية والنفسية التي يتعرض لها. ويرى أن النبوة هي تعبير عن الألم النفسي والقنوط الدنيوي اللذين يؤثران بدورهما على التصورات الدينية التي يتسببان في نشوئها.

بين الأنبياء وصفاتهم الخلقية والنفسية وبين المجتمعات التي ينشئون فيها يكتشف القصيمي علاقات الأخذ والعطاء. فالوحي لا يأتي، في الأحوال العادية، في مجتمعات ناجحة وفي أوقات الازدهار التاريخي:

"ويصعب التفريق بين معنى لفظة الإلهام، ومعنى لفظة الشعور الداخلي، كما يصعب التفريق بين معناهما ومعنى العاطفة على أحد وجوهها. والإلهام مع هذا، أو الشعور، أو الوحي الذاتي، ليس له من دلالة أكثر من أن الظروف أو الأوضاع الاجتماعية، أو احتياجات النفس ومتاعبها، أو قلقها وأمراضها، قد جعلت من إنسان ما، ملهماً مريضاً يتلقى انعكاس تلك الحالات على طبعه الخاص بصورة إلهام أو وحي.

والمرضى والشاعرون بالخيبة والظلم، والعاجزون عن أن يصنعوا لهم دنيا حقيقية في عالم الواقع، والذين لا يجدون متنفساً لمواهبهم.. هؤلاء وأشباههم هم أقرب الناس إلى الالهام، وإلى تلقي الوحي الذاتي. وقد يتطور هذا الشعور الباطني حتى يصبح اشباحاً وأصواتاً ترى وتسمع. وهذه الحالة يجب أن تعد محاولة نفسية منحرفة، فإن المحاولة الصحيحة للنفس الصحيحة هي أن تشيد عالمها المنشود خارجها، وأن تعبر عن رغباتها تعبيراً عملياً مادياً بأن تنطلق إلى الخارج في صور احتياجات مقضية، فإذا لم تستطع أن تفعل ذلك لسبب من الأسباب ، انحرفت وانصرفت الى الداخل.. إلى داخل ذاتها.

ولكنها لن تجد داخل ذاتها مكاناً للتعبير عن الرغبات، ولإقامة عالمها المطلوب، وحينئذ لا تجد إلا أن تتنكر، وأن تتخذ زي الفضيلة لها زياً.. لا تجد إلا أن تتصور إلهاماً ووحياً يريد إنقاذ البشر الضالين المعذبين، بل يريد إنقاذ الالهة من ضلال الناس، وكفرهم

وحتى في دوائر الأصدقاء المقربين من القصيمي يناقش قرب تفكيره من تفكير نيتشه. أما القصيمي نفسه فقد رفض تشبيهه بالفيلسوف الألماني، لكنه اعترف بأنه قرأ كتبه. حديث مع القصيمي في ٢١ مايو آيار ١٩٩٣.

٥٦ ــ بشأن دور الألم وإسقاطاته في المجالات السماوية بالنسبة لأعمال نيتشه، راجع: راينهارد كنوت:
Friedrich Nietzsche – die ewige Wiederkehr des Leidens , Bonn 1987.

بهـــا، وتعذيبهم لها بفسادهم وغبائهم. إن في قصد هؤلاء أن ينقذوا الآلهة أكثر من قصدهم أن ينقذوا البشر.

وأمراضـــنا وآلامـــنا النفســـية محتوم أن تتحول إلى قادة ودعاة وأنبياء. إن المصحات العقلية والنفسية هي أحفل المواطن بالملهمين والانسانيين، وأقرب الطرق إلى السماء.

إن أبـــواب الســـماء لمفتحة لهؤلاء الملهمين المتعذبين المعذبين، الذين يحولون آلامهم إلى قرابة لهم بسكان السماء.

إن المـــرض والألم والحرمان.. هؤلاء الأعداء الثلاثة تتنـــزل دائماً بالنبوات، والزعامات الكاذبـــة المريضة، على قلوب المرضى والمتألمين والمحرومين، وليس الوحي الذاتي إلا صورة من صـــور التعـــبير عـــن نهاية الاختزانات الذاتية، اختزانات الطاقات والشهوات النفسية داخل الـــنفس، والأهوال الوحشية الفظيعة التي تصورها الملهمون عقاباً لأعدائهم ومخالفيهم.. تلك الأهوال التي ليس لها مثال موجود، والآلام التي لا انقضاء لها، راجعة إلى أنهم كانوا عاجزين عـــن إيقاع العقوبة السريعة بأعدائهم ومخالفيهم، فأعدوها لهم في عالم آخر. لقد عجزوا عن أن يفعـــلوا فتصـــوروا. ولـــو كانوا قادرين على الانتقام وعلى شفاء أنفسهم من أحقادها وآلامهـــا، لمـــا توقدت تصوراتهم بتلك النيران الغيبية التي ظلت تلفح وجه التاريخ الانساني بوهجها الأليم المنكر حتى طبعته بسماتها الكالحة الشريرة. إنه لتهولنا تلك الصور من العذاب والأهـــوال التي ابتدعها خيال أولئك المعلمين الكبار لتكون عقاباً لمخالفيهم، بل عقاباً للناس جميعاً..

كم فيها من الدمامة، من الوحشية، من البغض، من التعصب،

كيف استطاع خيال أن يدع كل ذلك، أو يعيشه، أو يقبله أو يحمله؟

إن العاجـــزين يتمـــنون. والذين يتمنون يتخيلون خيالات منبثقة عن اللهفة، لا عن الفكر. والمتلهفون العاجزون يتحولون إلى مشاعر، وتصورات أليمة ضالة.

أما القادرون فقد تعدوا منطقة التشهي، والتصور، والتألم، إلى منطقة الأخذ، والظفر، والتـــلذذ.. إنهـــم كالآلات التي تحولت طاقاتها إلى نشاط مادي خارجي، وظلت أجهزتها الداخـــلية ســـليمة، ولهـــذا فإن أوقات المحن والآلام هي أفضل الأوقات لحدوث الأهام وازدهاره. والشعوب العاجزة الفقيرة، هي التي يوحى إليها دون الغنية القادرة. إن علينا أن

ننتظر خروج هؤلاء المعلمين في آسيا وافريقيا، أكثر من انتظارنا لخروجهم في أوروبا وأمريكا."(٥٧).

على الرغم من أن الدين ينبع من الحاجات الداخلية للإنسان فهو يدفعه في نهاية المطاف إلى إهمال طبيعته الحقيقية. فعندما يوضع فكر نهائي لا يقبل النقاش ولا النقد ـــ ويعطى صفة القدسية عن طريق الوحي ـــ تبنى حقائق نهائية تتحول إلى أغلال وقيود للفكر البشري. وفي النهاية فإن الدين المقدم للناس بصيغة نصوص وتعاليم منزلة من السماء يصبح معادياً للإنسان لأنه معاد للحياة ولأنه يدعوه إلى التضحية بصفاته الإيجابية، وعلى رأسها سعيه إلى التقدم، وعظمته الداخلية، وفكره وذكاؤه(٥٨).

في هذه المواقف يبرز العامل التحرري في فكر القصيمي الذي يرمي إلى تحرير الإنسان من جميع العقائد الجامدة الدينية والإيديولوجية التي تعيق تطوره الفكري.

ويبرز هذا الجانب بشكل أقوى في نقده لصورة الإله في العقائد التوحيدية وفي مقولاتها السياسية.

الإنسان يختلق لنفسه مارداً جباراً ويمنحه صفة الألوهية:

الشك في صورة الإله الإسلامية.

يعتبر القصيمي الدين بمثابة صمام يمكن الإنسان من العيش مع "الحقيقة الكبيرة المؤلمة" وهي عبثية وجوده. وهذه النظرة تؤثر أيضاً تلقائياً على تفسير موضوع العقيدة، أي الإله. وما من جانب في أعمال القصيمي المتأخرة يبدو على هذا القدر من التعقيد، وأيضاً على هذا القدر من التناقض، كمعالجته لهذا الموضوع. ولن يفي المرء القصيمي حقه إذا ما اقتصر على محاولة ربط مواقفه مع مشكلة العدالة الإلهية، أي السؤال عن كيفية التوفيق بين المآسي والشرور الموجودة في العالم وبين ما ينسب إلى الله من قدرة وعدالة ورحمة. إذ أن هذه المواقف هي علاوة على ذلك تعبير عن صراع الكاتب مع الأسس الدينية والفكرية التي انطلق منها هو نفسه. فعندما يجعل القصيمي صورة الإله للأديان التوحيدية هدفاً مباشراً لهجومه ويضع العلاقة بين الصفات البشرية، من جهة، والتصورات الشائعة عن

---

٥٧ ـــ القصيمي: أيها العقل، ص ١٩٨ وما يليها. ونلاحظ ابتعاد القصيمي عن أقواله السابقة. ففي "هذي هي الأغلال" شدد على أن انفتاح قريش على العالم هو الذي جلب لها الوحي.

٥٨ ـــ القصيمي: أيها العار، ص ٤٤٨ وما بعدها. و"يا كل العالم"، ص ١٢ ـــ ١٨، وص ٣٥.

الإلـــه، من جهة أخرى، في مركز انتقاداته، إنما يطرح أيضاً هويته السابقة كوهابي متشدد، وبحثه المكثف عن الإله، على بساط البحث.

هـــذا العنصر من السيرة الذاتية للقصيمي يظهر بتطور واضح خلال أعماله المتأخرة. فمـــنذ عام ١٩٤٦ ينتقد القصيمي في كثير من كتاباته تصور المتدينين للإله بصورة مشابهة للإنســـان، ويصـــف الآثار السلبية لهذه التصورات على إمكانات التفتح الفكري للإنسان وعـــلى حياته الاجتماعية. ولكنه يتفادى في بادئ الأمر التكلم عن الله، الله الواحد الأحد في الديـــن الإســـلامي. ويستعمل بدلاً من ذلك تعبيراً حيادياً هو "الإله" الذي يأتي أحياناً بصـــيغة الجمع أيضاً "الآلهة" ويمكن استعماله لجميع أشكال الآلهة في مختلف العقائد، أو إنه يســـتعمل كـــلمة أكثر عمومية هي "الألوهية". أما في كتاباته المتأخرة في الثمانينات فقد ســـقطت هذه المحظورات أيضاً وأخذ يستعمل بصورة متزايدة كلمة "الله" مباشرة. إضافة إلى ذلـــك بـــدأ أيضاً ينادي الإله مباشرة: يا إله، يا إلهي، يا الله. فقد تحولت الشكوى من صورة الإله في أذهان المتدينين إلى "شجار مع الإله"(٥٩).

وخاصـــة كـــتاب "الكـــون يحاكم الإله" لعام ١٩٨١ هو وثيقة فريدة لهذا التنازع الداخـــلي الشخصي جداً الذي يتخذ فيه نقد الدين غالباً، استناداً إلى مواقف سابقة، صيغة عمـــلية التنظيف الديني الذاتي. والاستشهاد التالي يبين الدور المركزي الذي لعبه في أعمال الكـــاتب، الذي كان تقياً إلى أبعد الحدود، هذا النزاع المؤلم الذي رافقه طيلة الحياة وكان يـــتخذ أحياناً طابعاً متناقضاً. وبما أن هذا النص، بسبب لغته المطنبة والتي تبدو أحياناً غير مألوفـــة وبلا تركيز، يـــعدُّ نموذجياً بالنسبة لأعمال القصيمي المتأخرة، ويشمل فضلاً عن ذلـــك جميع عناصر الموضوع الذي سنعالجه في الصفحات القادمة، سنترك القصيمي نفسه

---

٥٩ ـــ هـــذا "الشـــجار مع الإله" مسألة قديمة في الفلسفة العربية والتصوف الإسلامي. توجيه الانتقاد إلى مســـؤولية الإلـــه عن أحوال الدنيا والشك في رحمته نجدهما عند ابن الراوندي وعمر الخيام وابن سينا والمعري. راجـــع بهـــذا الخصوص ***Helment Ritter: Das meer der Seele. Mensch, Gott and Welt in den Geschichten des Fariduddin Attar, Leiden 1978, S. 159ff.***

عـــند فـــريد الدين عطار وغيره من المتصوفة يتجسد هذا الشجار في شخصية "المجنون" الذي "يتمتع بسبب جنونه بحرية أكبر من الأشخاص العاديين لمناقشة الإله وانتقاده". ولعل القصيمي استعمل نوعاً من "حرية المجانين" بأن وضع أقواله التي تحطم الصور في سياقات تبدو غريبة وعبثية.

يتكلم في مقطع مطول. تحت عنوان "ستعلم يا إلهي أنني صديقك الوحيد في هذه الدنيا" كتب يقول:

"إنني في محاكمتي هذه لك، يا ربي، لم أكن أبداً ولن أكون أبداً إلا منظفاً مجملاً مبرئاً مخلصاً لك ساتراً عليك.. لم أكن ولن أكون إلا جندياً فدائياً مقاتلاً عنك ولك ومعك ومن أجلك، من أجل كرامتك ونظافتك وتقواك نافياً رافضاً أن تكون أية ذرة أو قملة أو نملة أو أنة أو صرخة أو آهة أو عاهة أو ذبابة قد حبل بها وولدها عقلك أو قلبك أو فنك أو جمالك أو أخلاقك أو اشواقك أو يداك..

.. لم أكن ولن أكون إلا صديقاً مخلصاً لك بكل أساليب ولغات ومواقف الصداقة والإخلاص بل بكل أساليب ولغات ومواقف الانتحار.. الانتحار من أجل تنظيف وتطهير وحماية كل ذاتك وصفاتك ونياتك وأخلاقك وإراداتك ورغباتك وكل مواهبك وتاريخك وفنونك بل وعيونك ومسامعك من كل العاهات والدمامات والتشوهات والأنات والصرخات والقبائح والفضائح والنواقص والعار والجنون والذنوب والعيوب التي تغطي كل هذا الوجود وكل من فيه والتي لا يوجد أو يحيا أو يبقى أو يسعد او يتلاءم أو يتعايش أو يتماسك الا بها أي هذا الوجود وكل من فيه بل أو حتى يفهم او يفسر الا بها. . والتي هي بعض أوصاف مريد ومخطط وفاعل كل شيء بل التي هي بعض عاره وقبحه وخطاياه.. والتي تتهم أنت، أنت يا إلهي بها كلها.. تتهم بها كلها إرادة وتدبيراً وتخطيطاً وحكمة وخلقاً أو خراجاً وفرحاً وبدءاً بدءاً.. بل التي لن يكون مؤمناً أو مستحقاً لفردوسك ولغلمانه من لم يصفك بها مادحاً لك. هل وجد واصف محقر لموصوفه مثل واصفك ياإلهي؟

أجل، إني في هذه المحاكمة لم أكن ولن أكون إلا راثياً حزيناً.. راثياً حزيناً لك يا إلهي. آه ما أقسى أحزان من يحزن لإلهه. ما أقسى وأفجع وأدوم وأنبل عذاب من يتعذب أشفاقاً على إلهه وانفجاعاً بإلهه.!

بمستوياته الأخلاقية والفنية والعلمية. إني في هذه المحاكمة لم أكن ولن أكون الا مسيحاً مصلوباً فوق صليبك بل إلا صالباً نفسي وكل أخلاقي وأفكاري وحياتي وأسباب أماني فوق صليبك الذي لن يكون الا صليبي بل لم أكن ولن أكون إلا صليباً هو الصالب والمصلوب. إني أنا وحدي الصليب والصالب والمصلوب أي بلا أي فخر!

نعم ، يا إلهي إني لم أكن ولن أكون الا كل ذلك مهما حسبت او زعمت او بدوت نقيضاً حاداً لكل ذلك. إنه لا كائن من يحسب صديقه هو عدوه. ومن يحسب عدوه صديقه غير الاله.

إنك ياإلهي لو اردت أن تهب كل حبك وشكرك وثنائك بكل الصدق والعدل والاستحقاق لما وجدت من تهبه ذلك مثل من قاسي وقاسى، بل خاطر وجازف بإقدامه على هذه المحاكمة لك التي قد تكون الاولى في تاريخ البشر.

بل التي لم تستطع كل بسالة وكرامة وخيال وذكاء واقتحام وتطلع وتلهف كل البشر في عصورهم وحضاراتهم الرؤية لها أو التفكير فيها او الاحساس بها ..إذن كم انتظر وأتمنى أن تفهمني يا إلهي وأن تراني وتجدني أنا وحدي الصديق المحب الممجد المنزه لك. بل الفادي، الفادي،! أما أنبياؤك ودعاتك وجميع المؤمنين المعلمين لك وعنك وبك.. الذين يجيئون ليدعوا الى الاقتناع والاعتقاد، والاعتقاد بأنك أنت وحدك المريد المخطط العاشق الفاعل لكل ما في كل شيء وكل أحد من أخطاء وخطايا ووقاحات ونذالات وبلادات وشهوات ومجاعات وذنوب وآلام وأمراض وتشوهات وعاهات وتفاهات وعبث وفروق رهيبة مهينة مدمرة بلا أي استحقاق للمفضل أو للمفضل عليه لأن استحقاق لهذا أو هذا موهوب، أنت واهبه في البدء، البدء.!

.. ليجعلوا عينيك وعقلك وقلبك وأخلاقك وضميرك وكل مواجهاتك ومشاهداتك واستعراضاتك واحتفالاتك مباصق لكل هذه القبائح.

ــ نعم ، أما أنبياؤك ودعاتك وكل معلمي الايمان بك فلن يكونوا الا أردأ وأقسى وأجهل وأوقح أعدائك مهما جهلوا هذا الذي لايستطاع جهله.. أليس من رآنا واعتقدنا وأعلننا أنذالاً وسفهاء وجهلاء وظلمة فهو عدو لنا مهما كان جهله وقصده؟ إنك يا إلهي لو قرأت هذه المحاكمة كما أتمنى وانتظر أن تقرأها لوجدت فيها كل الكفارة والتفكير عن كل النقائص والآثام التي يتهمك بها من زعموا أنبياءك ودعاتك وعبادك زاعمين أنهم بذلك يعبدونك ويرضونك ويتملقونك ويساومونك بل ويشترونك ويخدعونك ويدللونك.

.. ولو وجدت فيها أي في هذه المحاكمة كل الطهارة والتطهير لك من كل الأوحال والعفونات التي يلقون بها ويستفرغونها على كل تفاسيرك ومعانيك ونياتك معلنين

وزاعمين أنهم ينظفونك ويزينوك ويعطرونك أعني من زعموا أنهم أنبياءك ودعاتك وعبادك الأبرار!

إنهم يصبون عليك وفيك ويلبسونك ويصوغونك ويقذفونك بكل ما فيهم وبكل ما في الوجود من قاذورات وقباحات وسفاهات ونذالات ودمامات وجنون، أما أنا أي في هذه المحاكمة فأنقيك واصفيك وأحميك وأغسلك بل وأوضئك من كل ذلك بل وآخذك إلى أخلد وأقدس معبد ليغسل ويطهر كل ذاتك وثيابك ونياتك وتاريخك من كل الاتهامات والتلوثات بل يعقمك ضد كل ذلك.

تعقيماً يتعهد به وينفذه كل ما في الكون وغير الكون من آلهة وبشر وكائنات وقوانين!"[٦٠].

في بادئ الأمر يتساءل قارئ هذا النص عن كيف يمكن التوفيق بين أقوال القصيمي هذه وبين الصورة المعادية للدين الموصوفة أعلاه، وعن الدور الذي يمكن أن يلعبه في هذه الصورة أي تصور للإله من أي نوع كان. علماً بأن هذا الجدل المكثف مع الإيمان بالله والمطروح عن فلسفة إلحادية قطعا وبحماس مفعم بالمحبة ليس أمراً غير معهود في تاريخ الفلسفة الأوروبية. ويمكن اعتبار أعمال لودفيغ فويرباخ [١٨٠٤ ـ ١٨٧٢][٦١] أفضل مثال على مثل هذه الاتجاه: نظراً إلى أن التفكير بصيغ دينية منتشر على نطاق واسع في جميع أرجاء العالم بحث فويرباخ عن تطابق التصورات الدينية مع المكونات الأساسية للطبيعة البشرية ومع حاجات الإنسان[٦٢]. في كتاباته الفلسفية يؤكد فويرباخ على أن الملحد يجب عليه قبل غيره أن يسأل عن الدافع إلى الإيمان بالله وذلك لكي يتمكن المرء من تحويل هذا الإنتاج الفكري البشري المغرق في القدم إلى شكل متمايز من أشكال المعرفة. يجيب فويرباخ على هذا السؤال بأن البشر وجدوا، بصورة غير واعية، في الإله والآلهة تفسيراً لكيانهم ذاته. وأن الإيمان بالله هو "وعي الإنسان لذاته بصورة غير مباشرة" وأن هذا الوعي غير المباشر يجب أن يُحوّل إلى وعي مباشر للذات عن طريق الانعكاس الفلسفي. ومن يريد معرفة كنه الإنسان يجب عليه دراسة الصورة التي يحملها عن الإله

٦٠ ـ القصيمي: الكون يحاكم الإله، ص ١١ وما يليها.

٦١ ـ من التشابهات الهامة بين فويرباخ والقصيمي أن فويرباخ بدأ حياته الثقافية كمدرس للاهوت ثم اضطر إلى التخلي عن هذه المهمة الأكاديمية بسبب مواقفه الناقدة للدين وأصبح مدرساً خاصاً.

٦٢ ـ بشأن خلاف فويرباخ مع صورة الإله المسيحية، راجع: ***Gregor Nidling Ludwig***
Feurbachs Religions philosophic, Parerborn, 1961.

لأن هــذه الصـــورة هي مرآة الإنسان. وإذا ما كان الإنجيل يقول بأن الله خلق الإنسان عــلى شـــاكلته فـــإن هذه الجملة يجب عكسها: كل ثقافة تخلق آلهتها على شاكلتها التي تـــتحدد تبعاً لتكوينها وتجاربـــها. والإنسان يُسقط أجزاءٍ من ذاته على الخارج لكي يقوم بعد ذلك بعبادها وتأليهها كقوى غريبة عنه ويصبح متعلقاً بـــها. واستعادة هذا النوع من الإســـقاطات يعـــدّ فصـــلاً في صيرورة الوعي والتحرر الذاتي. ولذلك يطالب فويرباخ بـــــ:"تقليص أنتروبولوجي": يعاد به الإله إلى الحالة البشرية المتضمنة في صورته. ويقول أن "تحويـــل اللاهـــوت إلى أنـــتروبولوجيا" يعيد للإنسان ما نسبه إلى الإله من قدرة كلية ومعـــرفة شـــاملة. فعـــن طريق التطور الثقافي والعلم والتقدم يقترب فعلاً من تحقيق هذه الصفات الإيجابية التي أصبحت غريبة عنه.

فـــيما يتعـــلق بإسقاط صفات بشرية على صورة الإله هناك كثير من التشابه بين أقوال فويرباخ وأقوال القصيمي. فالقصيمي أيضاً يبحث عن أصل الإيمان بالإله في أعماق الإنسان وفي نقـــل صفات بشرية إلى الميتافيزيقا. إلا أن الفرق الحاسم يتمثل في أن الإله لا يظهر عند القصـــيمي في هيـــئة التصـــعيد الأقصى لصفات بشرية إيجابية مثل العلم والقوة والرحمة بل بـــالعكس تمامـــاً: فهو يرى أن الطباع السلبية للإنسان هي التي يوصف بـــها الإله. ويعتبر الإيمان بالله، كما اتضح من الاستشهاد السابق، نوعاً من البحث عن "المتهم الكبير".

إن المتديـــنين يدركون جيداً، حسب رأي القصيمي، ما في الوجود البشري من عجز وظلم. إلا أنهم يرفضون تحميل أنفسهم المسؤولية عما يقترفونه من ذنوب ولا يجدون عزاء في الاعتراف بما في وجودهم من عيب وفساد. وهكذا يصبح البحث عن كبش فداء لهذه النواقص الأساس الذي يقوم عليه إيمانهم بالإله. ولذلك فإن هذا الإيمان هو "وسيلة فاضحة ولئيمة وغير صادقة للبحث عن متهم لا يعرف شيء عن تهمته ولا عن محاكمته"(٦٣).

وهـــم يؤمـــنون بهذا المتهم غير العادي لأنه الوحيد القادر على حمل جميع أخطائهم وجرائمهم والقادر، إضافة إلى ذلك، على إعطاء تفسير لما عجزوا هم عن تفسيره وتبريره:

"إذن فليؤمـــنوا بإله هائل كبير لا نموذج له، وليحددوا صفات هذا الإله تحديداً يجعله هـــو المـــتهم الأول الشـــامل، وهو المسؤول الاول الشامل عن كل ما يواجهون ويرون ويعلمون ويعانون من آلام وغباوات وتفاهات ومن ذنوب وعاهات ووقاحات وأخطاء لا يمكـــن فهمها ولا تفسيرها ولا تسويغها ولا الدفاع عنها بغير إله كبير هائل ليس له نموذج

٦٣ ــ القصيمي: فرعون، ص ٨ ؛ يا كل العالم، ص ٣٦٤.

ولا تفسير ولا منطق ولا شروط. ليومنوا مثل هذا الإله إيماناً لا منطق ولا هدف ولا تفسير له سوى الإتمام وسوى الحاجة إلى وجود متهم بهذا الحجم، إلى وجود متهم بكل الذنوب والآلام والمظالم والحماقات.

إن الحاجة إلى وجود متهم ضخم ضخامة لا مثيل ولا شبيه ولا نموذج لها هي أحد الأسباب في إيمان الناس بالإله العظيم الطيب المتره. لقد آمنوا بالإله لأنهم محتاجون إلى متهم ضخم بلا حدود! لقد وجدوا في الإله كائناً متهماً بكل الذنوب مترهاً عن كل الذنوب. إنه إذن لشيء رائع، رائع جداً.. لقد كانت قضية "من المتهم" هي البرهان الوقح على وجود الإله. لقد كانت إرادة العدوان والإتمام هي التي دلت على الإله وصاغت صفاته وأخلاقه ومنطقه وضميره وضخامته."[٦٤]

بما أن الناس يسقطون على الإله أكثر غرائزهم دناءة، فإن هذا الإله يعبر عن أكثر جوانب السلوك البشري سلبية. وفيما يخص التدين كتعبير عن الظروف الحياتية للإنسان وعن الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه فهذا يظهر أيضاً في الصورة التي يحملها المتدينون عن الإله. فبتمجيدهم له يتخذ الإله أشكال السلوك التي يريدون تبريرها. ولذلك لا يتبقى من صفات الله سوى التعصب والنفاق والإثم. وهكذا يصبح المؤمنون قوم "يضعون الله في أفواههم والشيطان في رغباتهم"[٦٥].

ـــ وهكذا أعطى البدو العرب، عنى سبيل المثال لأنهم لم يكونوا قادرين على السيطرة على الطبيعة بالوسائل السلمية وكنتيجة لظروفهم المعيشية التي تميزت بالعوز المادي ـــ إلههم صفات حربية. وتصوير الإله بهذا الشكل كمقاتل يدعو إلى الحرب وجد حتى في آيات القرآن مكاناً له. فالقرآن يتحدث عن القتل والحرب أكثر بكثير مما يتحدث عن السلام. فقد فرض على الناس الحرب كقانون أكثر من الدعوة إلى السلام[٦٦]

وكان القصيمي في "هذي هي الأغلال" أيضاً قد إتهم المتدينين بأنهم لم يستطيعوا في التصورات التي كونوها لأنفسهم عن الإله تجاوز آفاق تجاربهم الذاتية. فقد نقلوا التجارب

---

٦٤ ـــ القصيمي: فرعون، ص ٩؛ انظر أيضاً: أيها العقل، ص ٢٧.

٦٥ ـــ القصيمي: أيها العقل،ص٣٢. انظر أيضاً مقالة القصيمي: الذين يضعون الأديان في أفواههم والمعاصي الكبيرة في قلوبهم وأعضائهم" في: ملحق النهار ١٩٦٧/٤/٢، ص٥ وما يليها.

٦٦ـــ القصيمي: عاشق، ص٢٦ وما بعدها. في هذا الهجوم غير العادي على الدين الإسلامي وبهذه المباشرة النادرة يستند القصيمي إلى الآية ٢١٦ من سورة البقرة: " كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون"

التي شهدوها خلال التاريخ مع تعسف الخلفاء والملوك والطغاة إلى علاقتهم مع الإله (٦٧). ولذلك أصبح الآذان والصلاة إهانة للإله لأنهما يتناقضان تناقضاً صارخا مع السلوك الفعلي للناس وهما بالتالي نفاق مكشوف. علاوة على ذلك فقد تحولوا إلى إنكار لكل شكل من أشكال العدالة والقانون لأن الإله في أعين المتدينين يقبل الوساطة ولا يحكم العالم بقوانين ثابتة لا تتزعزع وإنما عبر نماذج للسلوك البشري:

"إنهم يزعمون أنهم هم التفسير الشامل لأخلاقه، ولتعاليمه المنزلة.. بل قد يستبد بهم الشبق والأنانية ، والجهل، فيذهبون يفجرون ويسرقون، ويظلمون ويكذبون، ثم ينهضون يستغفرون الله ويصبون له، ببذاءة ، راجين أن يصافحهم، أو يقابلهم، أو يغفر لهم..

إن الذين يفعلون ذلك أو يعتقدونه، يلعنون الله بلغات كل الأغبياء، بأخلاق كل الأغبياء.. إنهم يتصورون الله قيصراً أو زعيماً ضالاً ينشرح صدره للنفاق وقصائد الإمتداح، ويفقد وقاره عند ذلك.

إن الدعاء والصلاة إتهام لله بليد.. إنك إذا دعوت الله، فقد طلبت منه أن يكون أو ألا يكون ..إنك تطلب منه حينئذ أن يغير سلوكه، ومنطقه، وانفعالاته.. إنك إذا صليت لله فقد رشوته لتؤثر في أخلاقه، ليفعل لك طبق هواك. فالمؤمنون العابدون قوم يريدون أن يؤثروا في ذات الله، أن يصوغوا سلوكه.

لإن الصلاة والدعاء ليسا إهانة لله فقط، إنهما أيضاً إفساد للداعي والمصلي؛ لأنهما تعويد له على الرشوة وعلى نفي القانون والعدالة. والذي يتعلم رشوة الله وينكر قوانين الأشياء، هل يمكن أن يكون في سلوكه أو تفكيره فاضلاً أو ذكياً؟ .. إن الذي يصلي لله لا يريد أن يتصدق على الله بصلاته.. إذن هو يرشوه. إنه يريد منه أن يغير سلوكه وإرادته.. أن يفعل ما ليس فاعلاً.. أن يفعل إرادة المصلي ثمناً لصلاته."(٦٨).

لكن الإله كـ "متهم كبير" و "داعية لشهواتهم وعيوبهم"(٦٩) ليس مسؤولاً عن كل ما يتهمه به المتدينون من نقاط ضعف بشري. فيما سبق كانت قد ظهرت بكل وضوح العلاقة الصعبة بين القصيمي والتدين "الحقيقي"، أي كان نوع هذا التدين ــ الذي يتيح المجال لوجود الإله خارج التصورات الدينية الشائعة. وهنا يظهر بين السطور، بين وقت وآخر، إلى جانب بعض الأقوال التبريرية الرامية إلى الحماية الذاتية، فهمه الديني الوهابي

---

٦٧ ــ انظر القصيمي: الأغلال. ص٣١٦ وما بعدها.

٦٨ ــ القصيمي: أيها العقل، ص٣٣.

٦٩ ــ نفس المصدر، ص٣٠ انظر أيضاً: القصيمي: العرب..ص ١٢٧.

القـــديم[٧٠]. وعلى الرغم من كل هجومه على الإيمان بالله يبدو أنه يريد هنا أيضاً الدفاع عـــن الألوهيـــة "الخالصـــة" ضد التزوير والتزييف. والاستشهاد التالي يوضح مرة أخرى الصـــورة غـــير المألوفة للإله الذي لا يتحمل أي مسؤولية عن الجرائم والآثام التي تقترف باسمه، شأنه في ذلك شأن الشعب الذي لا يتحمل أي مسؤولية عن المظالم التي يرتكبـــها الدكتاتور الذي يحكمه:

"إن الشـــعب في عهـــد الدكـــتاتور هو كالإله في المجتمع المؤمن. إن له كل التعظيم والامـــتداح والمداهـــنة. إن كل الأعمال باسمه. إن كل الحديث عنه وإليه، ومن أجله. إنه تصـــاغ فيـــه أقـــوى أناشيد البلاغة والحماس، وإنه لتقترف تحت شعار العمل في سبيله، والدفـــاع عن كرامته، أبشع المظالم والحروب والمغامرات. إنه ليقترف كل العدوان عليه، والـــتحقير له، باسم احترامه، والدفاع عن حرياته. أما عند التطبيق فهو الملك الذي لايملك ولا يحكم، إنه هو القطيع الذي لا يحترم ولا يستأذن.

إنـــه كما يفعل المؤمنون كل الحماقات، والشعارات، والمواقف المتناقضة باسم الإله، كذلك يفعلها الدكتاتور باسم الشعب.

إنه يرتكب جميع التناقضات تحت شعار واحد..

إنه ينادي بكل الشعارات المتناقضة في مواكب من الإعلان والمباهاة..

وهـــل الدكـــتاتور يداهن الشعب، ويكذب عليه؛ لأنه يخشاه أو يحترمه، هذا لا أحد يتحدث عن أمجاد السماء مثلما يتحدث المؤمنون الخارجون على أخلاق السماء..

إن المؤمـــنين يظلون يتحدثون عن الآلهة لأنها لا شيء لها في حياتهم. إن الطغاة يظلون يتحدثون عن الشعوب لأنها لا شيء لها في عهدهم"[٧١]

إن تحـــرك القصـــيمي على الخط الفاصل بين رفضه للدين من جهة ولجوئه بين حين وآخر إلى الله كـــ "قوة حية" [٧٢]، من جهة أخرى، يجد تفسيره في قلقه من تأثير الخوف مـــن الله عـــلى تطور الإنسان: فهو يرى أن الصورة السائدة عن الإله موجهة ضد المتدين نفســـه لأنها تحمل الإله المسؤولية عن كل نواقص الخليقة والمجتمع البشري وترسخ بالتالي

---

٧٠ ــ القصـــيمي: أيهـــا العقل، ص ١٢: " ليس ممكناً بالنسبة لي أن أعني بالله أو الآلهة خالق الكون الذي يمنحنا القدرة على الإيمان به وإنما أعني بذلك الأصنام والطغاة وعبث الطبيعة المنسوب إلى الخالق والأوهام"

٧١ ــ القصـــيمي: عاشـــق،ص٧٦) ومـــا بعدها؛ انظر أيضاً: القصيمي: العرب، ص١٢٧: تكرار حرفي للأقوال نفسها.

٧٢ ــ القصيمي: أيها العقل، ص ٣٢ وما بعدها.

الأوضاع الاجتماعية السيئة. فإذا ما كانت الظروف الإجتماعية من صنع الإله فإن كل ما يزعج الإنسان ويسبب له الأذى سيكون من صنعه أيضاً:

"هل الإله شيء يمكنك أن تحبه؟ هل يحبه أولئك الناس الذين يصلون له أم هم يتملقون إليه فقط ويحاولون بذلك تضليل قوته وعظمته؟ أليست الألوهية شيئاً يقتل الحب؟ هل في وسعك أن تحب من تخاف منه وتنتظر منه كل أنواع الأخطار، الذي يعرضك لكل الآلام والشقاء والمخاوف والمكروهات والأمراض والضعف والموت والهرم (...) ونار جهنم؟ هل يوجد بين أعدائك أحد يفعل لك ما يفعله لك الله؟

[...] هل بوسعك أن تحب وحشاً التهم آباءك وأجدادك وسيلتهم أبناءك وأحفادك قبل أن يلتهمك أنت أيضاً؟"[٧٣] (النص مترجم عن الألمانية لعدم توفر النص العربي الأصلي).

وفي النهاية يرى القصيمي أن هذه الصورة لوحش يلتهم كل شيء هي نتيجة لتصور الإله بأنه واحد أحد لا شبيه له ولا شريك. فعندما يحاول المتدينون جعل الإله نقيضاً لكل ما هو جسدي إنما يضعونه في مكان بعيد لا يمكن الوصول إليه. فالكائن الذي لا يمارس الجنس ولا ينام ولا يأكل، وليس له أولاد ولا أصحاب لابد من أن يكون بالضرورة في حالة نفسية ملؤها الألم والنكد. والنتيجة هي أن الإله يتمتع بعذاب الناس ويتسلى. وبذلك يصبح الألم والتعاسة الأرضية المبرر لوجود الإله[٧٤]. إلى جانب التصورات السائدة عن "الإله" و"مسئوليته الكونية" وبعده المطلق عن الناس، ينتقد القصيمي بشكل خاص ما ينتج عن هذه الصفات من تبلد شعور الإله وانعدام إحساسه تجاه الآلام البشرية، ولذلك يعلن فشل هذا النوع من الإيمان بالله:

"إن تصوراتك لن تصطدم بشيء مثلما تصطدم حينما تتصور كائناً كبيراً بلا شبيه.. كائناً وحداني الذات، وحداني الصفات، وحداني المكان، وحداني السلوك والقدرة

---

٧٣ ـ القصيمي: فرعون، ص ٣٧.

٧٤ ـ القصيمي: أيها العار، ص ١٧٠ وما يليها. في هذه الكتابات من عام ١٩٧١ يتناول القصيمي، كما يفعل غالباً، مقولات سابقة ويتوسع في شرحها. فقد سبق له أن كتب أقوالاً مشابهة عام ١٩٦٨ في مقال بعنوان "لئلا يعود هارون الرشيد"، في: مواقف، رقم ١، أكتوبر نوفمبر ١٩٦٨، ص ٢٤ وما يليها. الأقوال التي يذكرها القصيمي في هذا المقال عن بعد الإله عن الناس يتناولها الكاتب اللبناني توفيق عواد ويقتطف مقاطع مطولة منها دون أن يذكر اسم القصيمي مما يدل على أن هذه الأقوال كانت قد أثارت ضجة كبيرة في لبنان وأصبح الجميع يعرفون مؤلفها.

والمسؤولية والشذوذ. كائناً بعيداً، بعيداً عن هذا العالم، وعنك، متفرداً في مكانه وفي أخلاقه وممارساته. متجهماً عابساً أبداً. لا يضحك ولا يغني ولا يمزح. لا يحب ولا يصادق ولا يعشق. لا يتزوج ولا ينام ولا يأكل ولا يشرب ولا يثمل. ليس له أولاد ولا جلساء ولا مستشارون. لا يناقش ولا يسمح بالمناقشة. لايقبل النقد ولا الخلاف. لا يقول الشعر ولا يسمعه.. لا يراه أحد ولا يسمعه أحد.. لا يزور ولا يزار. لا يسافر، ولا يموت ولا يشيخ.. لا يكبر ولا يصغر ولا يتغير.. لا يزيد ولا ينقص، لا يضعف ولا يقوى. أزلي، ابدي، بصيغة واحدة.. لا يفارق، ولا يستطيع أن يفارق، ولا يعرف أن يفارق، ولا كيف يفارق. إله لا يموت. هل يوجد أكثر من هذا عذاباً ودمامة وبشاعة وتورطاً؟.

.. إلــه لا يموت.. هل يوجد أفظع من هذا؟ هل يوجد أتقى من موت الإله، هل يوجد موت مثل موت الإله؟.

.. يسمع ويرى ويمارس كل الهموم والدموع والآهات والعاهات والضرعات والصلوات دون أن يحزن أو يبكي أو يستجيب أو ينتحر حياء أو رحمة أو حباً أو شهامة أو عدلاً. تسقط في عينيه كل الآلام والتشوهات دون أن تطرف عيناه، ودون أن يكره أو يلعن عينيه أو ما يسقط في عينيه. دون أن يقتل عينيه، دون أن تقتله عيناه. هل توجد عينان مثل عينيه؟

.. لا يسأم ولا يبغض ذاته أو ممارساته أو حياته أو ما حوله. لا يغير من أسلوبه، ولا يجدد في اسلوبه. لا يمل من التكرار. ولا ينكر ثقة الناس به وتأميلهم فيه. لا ينكر غباءهم وضعفهم في معاملتهم له، وفي صبرهم عليه، وفي فهمهم إياه.. لا يحاول أن يجامل أية ثقة بـه، أي أمـل فيـه ـ لا يحاول أن يجامل أو يستتر ، لا يحاول. يريد الثناء. كل الثناء وهو لايفعل شيئاً مما يستحق الثناء، أقل الثناء.. يحرم النقد وهو يفعل ما يوجب النقد، وهو يفعل كل ما يوجب كل النقد. يحب نفسه ويريد لها بلا وقار أو ذكاء أو عدل أو شهامة. أواه.. ما أقبح نموذج هذا الكائن، وما أقساه، وما أغباه، وما أجدره بالرثاء، لا بالحسد أو التهنئة.

إن تصوراتك لن تصطدم بشيء مثلما تصطدم بتصورك لمثل هذا الكائن الرهيب. ما أقوى تصورات البشر. كيف استطاعت أن تتصور مثل هذا. ما أفسق تصورات البشر. كيف استطاعت تصور مثل هذا. ما اقوى البشر أو ما اضعفهم.. ما أذكاهم أو ما أغباهم.. ما أقدرهم على التنازل عن الكرامة وعن الذكاء. هذا الكائن هل تقبل أن تكونه أو أن تراه،

أو أن تغفـــر له؟ هـــل تحســـده أم ترثي له؟ هل تلعنه أم ترق له؟ أيكما الظالم: أنت حينما تصورته هكذا، أم هو حينما جعلك تتصوره هكذا ــ أيكما الظالم

وهـــل يوجد ظالم، هل يوجد ظالم مهما وجدت كل أساليب ومستويات الظلم؟ هل يوجد ظالم"[٧٥].

وأخيراً يطالب القصيمي بإصلاح صورة الإله التي وصفها وخلق صورة جديدة:

"إني لا بد أن انتظر له حينئذ صياغة إله جديد ليعطي صياغة كون جديد.

إنـــه لا شـــيء يحتاج إلى صياغة جديدة مثل الإله، مع أنه لا شيء متروك دو ن أية محـــاولات لتجديد صياغته مثل الإله، ومع أنه لا شيء مثل الإله يحتاج الى صياغة جديدة، إلى تغيير صياغته، إلى تغيير صياغة الإله فيه بأية صياغة أخرى"[٧٦].

كوســـيلة لتحقيق هدف إصلاح صورة الإله يقترح القصيمي أن يغيّر الإله وسائله في التعـــبير ويتخلى عن وجدانيه وعزلته. وهذا يعني في نهاية المطاف قلب مقولة فويرباخ عن ((التقـــلص الأنـــتروبولوجي)): صحيح أن الإله سيعود إلى المستوى البشري ويصبح مرة أخرى كائناً يمارس الجنس ويأكل وينام، لكنه يجب، في الوقت نفسه، أن يُخلق من جديد مـــن قـــبل الإنســـان. عندئذ سيحصل هذا الإله الجديد على صفات تلبي بشكل أفضل حاجات الروح. وهذا الإله الجديد سيكون مرهف الحس تجاه الألم وسيمتلك الأحاسيس والمشـــاعر الإيجابية للإنسان ولن يشعر بعد ذلك بالآلام والتشويه والظلم كشرعية لوجوده وكرحمة خاصة.

العرب والثورة وهارون الرشيد الجديد: المواقف السياسية للقصيمي.

لم يفـــتقر الهجـــوم الاستفزازي الذي شنه القصيمي على الصور الراسخة في أذهان الـــناس عـــلى مجـــال الدين. بل كان يبتغي، علاوة على ذلك، تحليل وكشف التصورات الإيديولوجيـــة الـــتي تحجب، حسب رأيه، الانظار عن رؤية الواقع. وفي هذا المجال ينتهك أيضـــاً كـــثيراً من المحرمات بدرجة لا تقل عن تلك المتعلقة بالدين والوحي وصورة الإله.

---

٧٥ ــ القصيمي: أيها العار، ص ١٧٠ وما بعدها.

٧٦ ــ نفـــس المصدر، ص ١٧١. انظر أيضاً: القصيمي: يا كل العالم، ص ١٧٤ وما بعدها وص ٣٧٢، وص ٥١٣.

ويبدو أن تحطيمه للصور السياسية موجه أيضاً إلى تلك المجالات من الشعور الهمجي التي يسبب انتهاكها أبلغ الألم.

منذ نشر كتابه "كيف ذل المسلمون؟ "في عام ١٩٥٠ احتلت مسألة التخلف الاقتصادي السياسي للعرب مكاناً مركزياً في فكر القصيمي. وبينما لم تزل انتقاداته السابقة للأوضاع الاجتماعية في العالم العربي تتضمن تأكيد الإيمان بالفضائل الحقيقية للعروبة، التي ابتعد عنها العرب مؤقتاً فقط لأسباب تاريخية وبفعل المؤثرات الخارجية، فقد تخلى في كتاباته المتأخرة كلياً عن هذا الموقف التبريري، وتحول من النقد الذاتي الإيجابي الرامي إلى التنقية والتطهير إلى شن هجوم شامل على جميع العرب وصل إلى درجة التحقير العنصري[٧٧]. فهو يصف الطابع العربي بأنه وضيع إنسانياً ويصف العرب ــ في عنوان كتاب بلغ درجة كبيرة من الشهرة وأصبح على كل لسان ــ بأنهم "ظاهرة صوتية"[٧٨].

لا بل إن القصيمي يصل إلى حد اعتبار "العروبة" نقيضاً "للحضارة". ويتضح هذا التضاد، على سبيل المثال، في المقطع التالي. تحت عنوان: "إلى لبنان الذي أتمنى له مزيداً من الحضارة ونقصاناً في العروبة "كتب عام ١٩٦٩ يقول:

---

٧٧ ــ صعّد القصيمي وصفه السلبي للعرب إلى درجة أنه قال أن المرأة العربية الإسلامية لا تلد إلا كائنات أقل شأناً من الأطفال الآخرين فيما يتعلق بمستواهم الذهني والنفسي وبقدرتهم على الإبداع [انظر: يا كل العالم، ص ٣٩٠].

٧٨ ــ إن اسم أول كتاب نشره القصيمي في باريس "العرب ظاهرة صوتية" [١٩٧٧] مشهور في مصر ولبنان أكثر من اسم المؤلف. بعض أصحاب المكتبات لا يعرفون القصيمي سوى أنه "الذي كتب العرب ظاهرة صوتية". وفي الكتابات السياسية أيضاً يستعمل هذا التعبير بين حين وآخر دون ذكر اسم القصيمي. انظر بهذا الشأن: أنيس منصور: "سفينة نوح وأولاده وأكثر من طوفان" في: أكتوبر [القاهرة] العدد ٣٣٣ ــ ١٣ مارس / آذار، ص ١٩٨٣، ص ١٠. وكذلك: أدونيس: "المطاردة" في الحياة، العدد ١١٤١٥، ١٩٩٤/٥/١٩، ص ١٦. إلا أن استعمال تعبير "ظاهرة صوتية"، كما يفهم في أغلب الأحيان ــ أي بمعنى "المراجل الكلامية" ــ لا يتطابق مع ما يقصده القصيمي فهو نفسه لخص شرحه لهذا العنوان على الشكل التالي: هناك ثلاث درجات من التعبير: عدم وجود أي تعبير كما لدى المادة الميتة وبعض الحيوانات، ثم التعابير التي هي صوتية فقط، وأخيراً التعابير المليئة بكلمات معنوية عقلية. والعرب موجودون الآن في الدرجة المتوسطة [حديث مع القصيمي في ١٤/ مايو أيار ١٩٩٣].

قارن أيضاً: العرب، ص ٦٢٣ ــ ٦٤٧. وفي كتاب لاحق تناول القصيمي هذا التفسير مرة أخرى في سياق حديثه عن استعمال اللغة. ففي "يا كل العالم" [ص ٢٢] كتب يقول: فيما يخص استعمال اللغة يوجد ثلاث مراحل في التطور البشري: عدم إجادة أي لغة، إجادة اللغة ولكن دون استعمالها، ثم استعمال اللغة بطريقة مفيدة.

"[إلى لبــنان]... الذي يوزع عقله وقوته وخوفه وشجاعته، بين قوة الحضارة والمنابر الخطابيــة لــلعروبة، بين إيمانه بالحضارة والتزامه بــها وبين الاستسلام لشعارات العروبة وقصائدها، بين تعطشه للثقافة وحلمه بروائع العروبة.[...] ...الذي أتمنى له تنامي التزامه بالحضارة وتناقص التزامه بالحديث عن العروبة...مزيداً من الحضارة ونقصاناً في العروبة... تنامي الإيمان بالحضارة وتنامي الجرأة على رفض شعارات العروبة.[...] الذي أتمنى له أن يعيش ميزات الحضارة بدرجة أقوى وأخلاق العروبة وعجرفتها الخطابية بدرجة أقل.

الذي أتمنى له أن يعيش الحضارة أكثر ويحلم بالعروبة أقل.

الــذي أتمنى له أن يعيش الحضارة ويتكلم عن العروبة لا أن يعيش العروبة ويتكلم عن الحضارة.

الذي أتمنى له أن يكون عربياً بشكل متحضر وليس بشكل عربي، أي تاريخي"[٧٩].

في جميــع كــتاباته بعــد عــام ١٩٦٣ يصف القصيمي العرب وتاريخهم بعبارات "التخــلف" و "الرجعية" و "الضعف". إضافة إلى ذلك يستعمل التعبيرين المتضادين اللذين وضــعهما المؤرخ المغربي ابن خلدون [١٣٣٢ ــ ١٤٠٦]، وهما "البداوة" و "الحضارة"، لكــي يصــف جميع صفات العرب بأنــها غير حضارية[٨٠]. ولكي يبرز القصيمي هذه الصــفات بشــكل واضح يستعمل إسرائيل كمرآة للعرب وصورة عاكسة. ويتوصل إلى نتــيجة مفادهــا أن إسرائيل لا يمكن أن تكون موجودة لولا ركود العالم العربي وضعفه. ويــرى أن مشاكل العرب، على الرغم من عددهم الكبير ومواردهم الطبيعية الضخمة، لها تفســيران: إمــا أنهم يجب أن يكونوا متقدمين ومتطورين بما يتناسب مع قدراتهم أو إنهم يظــلون غير قادرين على ذلك، أي أنهم يجسدون في وقت واحد إمكانات عملاق في هيئة قــزم أو إمكانــات فيل في هيئة نملة. في حال صحة الفرضية الأولى فإن إسرائيل لن تعني بالنســبة للعرب أكثر مما تعنيه لوكسمبورغ بالنسبة لألمانيا، أو فنلندا بالنسبة لروسيا. وفي حــال صــحة الفرضية الثانية سيكون هذا مأساة لا علاقة لها بوجود إسرائيل، وذلك لأن العــرب لــن يتمكــنوا في هــذه الحالة، بدون إسرائيل أيضاً، من التخلص من ركودهم

---

٧٩ ــ القصــيمي: "إلى لبنان... الذي أتمنى له مزيداً من الحضارة ونقصاناً في العروبة" في: ملحق النهار ١٩/١٠/١٩٦٩، ص ٥.

٨٠ ــ بشأن تعبيري "البداوة" و "الحضارة" راجع مقدمة ابن خلدون.

وعجــــزهم[٨١]. إن المعنى الوحيد الذي يعنيه وجود إسرائيل بالنسبة للعرب هو أنه يجب أن يكـــون حافزاً لهم نحو مزيد من النمو والتطور. وفي هذا السياق يتخذ القصيمي من نظرية المؤامرة المنتشرة على نطاق واسع في أوساط معاصرية هدفاً لنقده وسخريته:

"لعـــل وجـــود إسرائيل هو أقوى وأوجع صفعة توجهها قوى القدر والأمم المتحدة والعـــالم والدول العظمى للعرب ويوجهها العرب إلى أنفسهم لتطرد عنهم جمودهم القاتل ولـــتطرد عـــنهم قبور أسلافهم وضعف أسلافهم وتاريخ أسلافهم المصاب بمرض التبجح [...] نعم، من الممكن أن يكون ضعف العرب وركود مواهبهم..

لكـــي تقـــوم بمحاولـــة لشفائهم من ضعفهم وجمودهم بدواء مؤلم ومستبد ومذل ومهين"[٨٢].(النص مترجم ومختصر ، لعدم توفر النص العربي الأصلي)

يرى القصيمي أن العرب حكموا، بحديثهم المتواصل عن الخطر الذي تشكله إسرائيل بالنسبة لهم، بالموت على إمكاناتهم التنموية وذلك باتخاذهم وجود هذه الدولة ذريعة لتبرير عـــدم الـــتفاقم إلى ما لديهم من عيوب. وهم لا يستغلون فرصة النظر إلى إسرائيل كأداة لفحـــص، وأســـلوب لتشـــخيص، الأمراض التي تعانيها مجتمعاتهم. والقيمة العلاجية لهذا الفحص المؤلم ضئيلة جداً لأن كره العرب وخوفهم لم يكونا موجهين ضد نتائج الفحص المحزنة وإنما ضد جهاز التشخيص[٨٣].

وبينما تمثل إسرائيل بذلك، حسب رأي القصيمي، تفسيراً للعالم العربي فإن النفط هو الـــذي يغطـــي ويعـــري في آن واحد انعدام المواهب البشرية لدى العرب. وجميع الذين يـــتحدثون عـــن فضائل العروبة ومزاياها، لا بل وحتى عن مجد إلههم وأنبيائهم ودينهم، لا

---

٨١ ـــ القصـــيمي: "إســـرائيل ليست موجودة" في: ملحق النهار ١٩٧١/٧/٢٥، ص ٣ وما بعدها. في مكـــان أخر يتحدث القصيمي عن الثروة البشرية العربية بصيغة محورة: في " الكون يحاكم الإله " (ص٣٠٩ وما يـــليها) يستشـــهد القصيمي بالآية ١٤٧ من سورة الصافات: وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون"، ويطبقها على العـــدد الكـــبير للعرب اليوم. في البداية يشير إلى أن الملائكة المكلفين حسب أقوال القرآن بمراقبة البشر سيكون لديهـــم عمـــل يفـــوق طاقتهم في ضوء الملايين الكثيرة من العرب، ثم يسخر من الازدحام في الجنة، التي يعتقد العـــرب أن لهم حقاً فيها أكثر من غيرهم، ومن " أزمة الـــسكن" التي ستسود هناك. وأخيراً يشير إلى أن العرب في الحيـــاة الدنيا أيضاً كلما ازداد عددهم ازداد ضعفهم. وفي النهاية يطلب من قرائه أن يسألوا إسرائيل عما إذا كان العدد الكبير للعرب هو ميزة لهم.

٨٢ ـــ القصيمي: " إسرائيل ليست موجودة "، ص ٣.

٨٣ ـــ القصيمي: إسرائيل ليست موجودة، ص ٣.

يفعلون في الحقيقة سوى كيل المدائح لمزايا النفط العربي. فالنفط هو الموهبة الوحيدة للعرب، الشيء الوحيد الذي يمكنهم تقديمه للعالم[٨٤]

ومع كل هذا فإن العرب غير قادرين على استغلال ثروتهم النفطية التي يعتزون بها كل الاعتزاز. بل احتاجوا إلى الغرب ليخرجه من رحم الأرض. فالنفط ظل زمناً طويلاً سائلاً لا قيمة له إلى أن جاءت الحضارة الغربية وأعطته هذه القيمة. ولكن النفط، بعد استخراجه أيضاً، لا يستطيع إبداع حضارة. وبما أنه نفط عربي فهو لا يمدّن سوى الصفات السلبية لهذا الشعب[٨٥].

إن النفط هو بالنسبة للقصيمي وسيلة تعبر بها الطبيعة عن عطفها على العرب ويتألف من الدموع التي تذرفها الطبيعة حزناً عليهم. فالطبيعة أصبحت، إذا صح القول، مجنونة من شدة حزنها على العالم العربي وعززت بجنونها ـ بالنفط ـ في ذات الوقت الضعف العربي. وطالما بقي النفط موجوداً لن يكون لدى العرب سبب يدعوهم إلى وضع حد لتخلفهم:

"بل مزيداً ، مزيداً، زدنا يا ضعف، لكي نتوقع مزيداً من بركاتك، مزيداً من العطف علينا. مزيداً ، مزيداً منك يا ضعفنا، يا أفضل من كل أنبيائنا ومعلمينا، يا أقوى من كل قادتنا وزعمائنا وثوارنا. يا ضعفنا، يانفطنا، يا ضعفنا الذي تحول نفطاً يا أنبل وأقوى ما لدينا ، يا أنبل وأقوى ما فينا، يا أنبل وأقوى ما في تاريخنا يا أنبل وأقوى ما كان عند آبائنا، يا أنبل وأقوى ما ورثنا عن آبائنا.

يا نفطنا، يا أتقى من كل أنبيائنا، يا أفجر من كل أبالستنا، يا أقوى من كل آلهتنا، يا أكرم من كل تأريخنا، يا أمجد من كل آبائنا.

يا نفطنا!

---

٨٤ ـ القصيمي: " أمية العيون العربية هل هي أبدية؟" في: ملحق النهار ١٥/٨/ ١٩٧١،ص٣، و"يا كل العالم"، ص٢٢١ وما بعدها.

٨٥ ـ القصيمي: عاشق، ص٩٧ و١٠١؛ كبرياء التاريخ في مأزق، ص١٧٠ وما يليها؛ لئلا يعود هارون الرشيد، ص٣٩ وما يليها. رداً على سؤال عن الشيء الذي يعطي القصيمي كل هذه للأهمية بالنسبة للأدب العربي الحديث أجاب الأديب والناقد الأدبي اللبناني أنسي الحاج أن القصيمي كان أول من انتقد "حضارة النفط" العربية وأنه كتب عن التأثيرات السلبية للثروة النفطية في وقت لم يكن هذا الموضوع مطروحاً في الأدب العربي إطلاقاً [مقابلة مع أنسي الحاج في ٣١ مارس /آذار ١٩٩٥].

يـــا أبـــلغ قصيدة كتبتها أرضنا. يا أشهر كتاب عالمي عنا. يا أقسى إعلان قرأه كل الناس عن ضعفنا.

يا أقوى قصة عن عشوائية الطبيعة. يا نفطنا .

يا نفطنا، يا نفطهم، يا نفط بعضنا، يا نفط بعض بعضنا."[٨٦]

في ذلـــك الوقت، عندما نشر القصيمي معظم كتبه ــ بعد هزيمة عام ١٩٦٧ ـــ كانت الـــتحاليل السلبية للأوضاع القائمة والنقد الذاتي الحاد أمراً شائعاً. إلا أن الشيء الذي جعل انتقاد القصيمي استفزازياً بشكل خاص هو نظرته المتشائمة جداً الى المذاهب السياسية البديلة الـــتي كـــان معاصروه يحاولون بواسطتها الهروب من وضعهم البائس. وكان أشد هجومه ينصـــبّ على القناعات القائلة بأن التقدم المنشود لا يتحقق إلا بالثورات واتحاد جميع العرب في دولة واحدة.

إذ إن القصـــيمي يـــرى أن التقدم والتطور لا علاقة لهما بالإيديولوجيا أو نظام الحكم. فالاعـــتقاد بوجـــود صـــلة بين التقدم ونظام الحكم يشبه الاعتقاد القديم بوجود صلة بين الأحـــداث الطبيعية وحركات النجوم من جهة ومصائر الناس ونجاحا تهم من جهة أخرى. أمـــا التغيير نحو الأفضل فيتعلق فقط بالقدرة الإبداعية للناس. والموهبة اللازمة للتقدم تنبع من الإبـــداع وليس من إيديولوجيا معينة. وهذه الطاقة الإبداعية يمكن أن تتفتح وتزدهر في ظل مختـــلف الإيديولوجيـــات والأنظمة والظروف الاجتماعية. ولذلك يجب إجراء المقارنة بين المجـــتمعات في ضوء قدرتها على التقدم وليس في ضوء إيديولوجيتها أو نظامها السياسي. وفي حال غياب المؤهلات الإبداعية للسكان فإن إسقاط النظام السياسي أيضاً لا يؤدي إلى تطور نحو مزيد من التقدم. فلا الدولة الملكية مثل بريطانيا وهولندا والسويد ستسقط في التخلف لو تحولـــت إلى جمهوريـــات مـــثل بعـــض الـــدول العربية أو دول أمريكا اللاتينية ولا هذه

---

٨٦ ــ القصـــيمي: "لئلا يعود هارون الرشيد"،ص٣٨ وما بعدها. إن الطريقة التي يتبعها القصيمي والمتمثلة في مخاطـــبة الأشياء الجامدة بصيغة النداء وسؤالها عن مزاياها ومساوئها أمر مألوف في الأدب العربي. ويظهر هذا بشـــكل خاص في أدب "المناظرة" حيث تدخل الأشياء الحية في مناظرة يتباهى كل طرف فيها بأنه يملك أفضل الصـــفات. ولهذا الصنف الأدبي قدوات تعود إلى قصيدة الهجاء العربية القديمة، لكنه أزدهر من جديد في النصف الأول مـــن هذا القرن في كل من اليمن ومصر. فقد نظمت مناظرات بين سكة الحديد والتلغراف، وبين الحمار والدراجة، والتروماي والباص، والقهوة والشاي...

الجمهوريات ستحصل على قدر أكبر من الحرية والرخاء والتقدم لو تحولت فجأة إلى ملكيات[٨٧].

أي أن أنظمة الحكم تقاس فقط بالمقدار الذي تحققه من التقدم والتطور. ولكن التقدم والتطور لا يتحققان بإثارة العواطف الإيديولوجية وإنما فقط بالمشاركة في "الحضارة الصناعية العلمية الغربية" و "بالتأثر بهذه الحضارة التي تحتل العالم". وهكذا كان الحكم الملكي في مصر و العراق، على سبيل المثال، أكثر تقدمية من أنظمة الحكم الجمهوري اللاحقة في هذين البلدين لأن الحكم الملكي كان منفتحاً بدرجة أقوى على المؤثرات الغربية[٨٨]. فالمدنية الغربية هي الوحيدة التي توفر وسائل التطور والتغيير — التي تعني الاختراعات والاكتشافات والتجديدات الإنتاجية والتقنية والعلمية والثقافية والقانونية[٨٩].

وفي إشارة إلى الأجواء الثورية التي كانت سائدة في العالم العربي في الخمسينات والستينات يقول القصيمي إن كثيراً من الناس كانوا يتوقعون أن تؤدي الثورة تلقائياً إلى تطور تقدمي. ويضيف قائلاً: لو كان الأمر كذلك لكان من واجب كل مجتمع أن "يبني معابد للتعليم في فن التحول من نظام إلى نظام"[٩٠]. ويرى القصيمي أن الثورات هي في الحقيقة نتيجة لما تحقق من تقدم وليس سبباً له. وبناء على ذلك فإن قوة روسيا لا تستند إلى الثورة التي قامت فيها وإنما فقط إلى حصتها من الإرث العلمي الأوروبي. ولا تستمد روسيا مزاياها من سقوط اليسار ولا من نظامها الجمهوري ولا من إيديولوجيتها. وهي ليست قوية لأنها اشتراكية وإنما لأنها علمية وخلاقة ولأنها حققت بذلك تقدماً صناعياً وتقنياً. ولو لم تكن الحضارة الغربية موجودة قبل الثورة الروسية لظلت الأخيرة بلا أي معنى. فلو حدثت قبل ٣٠٠ عام مثلاً لكانت مجرد انقلاب لا نتائج له[٩١]. وما ينطبق على الثورة الروسية ينطبق على الثورة الفرنسية أيضاً. فقد أنجبت فرنسا قبل الثورة مفكرين وأدباء كبار هم الذين مهدوا لها الطريق. إلا أن الثورة تبعتها مرحلة من الانحدار

---

٨٧ ــ القصيمي: عاشق، ص٦٨ وما يليها ص ٧٤ وما بعدها.

٨٨ ــ القصيمي: عاشق، ص ١٠٤.

٨٩ ــ القصيمي: نفس المصدر، ص ٧٥.

٩٠ ــ القصيمي: نفس المصدر، ص ٦٩.

٩١ ــ القصيمي: نفس المصدر، ص ١٠٤ وما يليها. بخصوص موضوع الاشتراكية قارن أيضاً: القصيمي: كبرياء، ص ٣٦.

لم تجلب لفرنسا سوى الأزمات والملاحقات والخوف وإراقة الدماء وهزائم الحروب النابوليونية[٩٢].

وتجري الأمور بصورة مشابهة فيما يتعلق بهدف الحرية. فالحرية تشق طريقها دون أوامر ودون ثورات كما يشق النهر طريقه عبر الرمال والصخور. ولا يمكن الحصول عليها إلا بالتجادل بين المتناقضات وليس بالبيانات والقوانين. ولقد تعلم الناس الحرية كما يتعلم الضرير السير على طريق مليء بالتناقضات والأخطار[٩٣].

وبناء على ذلك يرى القصيمي أن اختيار نظام الحكم لا علاقة له بالأهداف الإيديولوجية والسياسية التي يقام باسمها وإنما فقط بأنانية الناس الذين يقيمونه. وجميع الحكام يختارون نظام حكمهم فقط من أجل أنفسهم لا من أجل شعوبهم. وتصرفات جميع الحكام ترمي إلى العيش على حساب الآخرين لا إلى إطعامهم. والحاكم في علاقته بشعبه كمن يقيم علاقة جنسية لكي يشبع غريزته من الطرف الآخر لا لكي يحقق له المتعة[٩٤].

من المؤكد أن القصيمي ينطلق من تجاربه مع مصر الناصرية عندما يكتب عام ١٩٦٧ أن تغيير النظام في العالم العربي لم تكن له في أي مكان آثار إيجابية. بل إن حلول الجمهوريات محل الأنظمة الملكية أدى دوماً إلى ازدياد حالة الناس سوءاً. والأنظمة الملكية هي التي أتاحت المجال للثورات التي قامت ضدها لأنها كانت أقل استبداداً من الأنظمة الجمهورية التي خلفتها. ولم تكن قبضة استبدادها قاتلة جداً إلى حد قمع كل حركة سياسية وكل فكر نقدي وكل شكل من أشكال الشغب والاحتجاج كما هو الحال في الأنظمة "الجمهورية" التي جاءت بعدها. بالمقابل فإن الإرهاب الذي يطغى على الحياة السياسية في الجمهوريات المحكومة استبدادياً يجعل الرعايا غير قادرين على النقد أو الاحتجاج أو المعارضة[٩٥]. وبناء على ذلك كانت جميع الثورات في العالم العربي تعني توجهاً نحو مزيد من الاستبداد:

---

٩٢ ــ القصيمي: عاشق، ص ٧٠ وما بعدها.

٩٣ ــ القصيمي: عاشق، ص ٥ و ص ١١٢.

٩٤ ــ القصيمي: نفس المصدر ص ١٠٦ وص ١٠٩. هنا يقول القصيمي أن أي ثوري لا يشعر تجاه المجتمع الذي يثور باسمه إلا ما يشعر به ولد سيئ التربية تجاه حيواناته المترلية التي لا ينتظر منها إلا المرح والمتعة لنفسه وحتى في حال قيامه بقتلها.

٩٥ ــ القصيمي: عاشق، ص ١١٢، وص ١٠٢ وما بعدها.

"إن الـــثورة تعـــني أن عهداً فيه منافذ واحتمالات للتسامح والضعف، وبعض الحرية، وبعض فرص الافلات من البطش والانتقام، قد زال ليجيء مكانه عهد مغلق؛ فيه كل الرغبة في الانـــتقام، وكـــل القـــدرة عـــلى القمع، والضرب، والانتصار، وعلى التباهي بالجنون، وبالقسوة، وبصلب كل الحريات تحت أعلى الشعارات دوياً.

إن معـــنى الثورة أن يذهب من يجرح ليأتي من يقتل .. أن يذهب من يضرب بإحدى يديـــه، ليأتي من يضرب بكلتا يديه.. أن يذهب من يمنعك من أن تنقد، ليأتي من يمنعك أن ترى"[٩٦].

وأخـــيراً فإن الثورات ما هي إلا طريقة للاستيلاء على السلطة بوسائل عدوانية وتبديل رجـــل بآخر بقوة السلاح. إلا أن السلاح غبي دوماً وغير أخلاقي و لم يكن أبداً أداة علمية يستطيع المرء بواسطتها التمييز بين العباقرة والأغبياء. ولذلك فهو لا يضمن أيضاً أن يكون الذين جاءوا إلى السلطة بقوة السلاح أفضل من الذين جاءوا إلى الحكم دون عنف. وحتى في حـــال الانطلاق من أن الأسلحة يمكن أن تخدم هدفاً جيداً لن يتغير في الأمر شيء لأن الذين يحكمون بعد الثورة ليسوا حملة السلاح وإنما الرجال الذين يعرفون كيف يستعملون لاحقاً هذا السلاح لتهديد غيرهم[٩٧].

لم يكـــن أبداً هَم أي ثوري إزالة مساوئ المجتمع أو تغيير الظروف الاجتماعية. ذلك أن حقـــد الـــثوري ليس موجهاً ضد أوضاع وإنما ضد أناس. ليست الأنظمة أو الأوضاع هـــي الـــتي تولد الحقد والغيرة والخصومة والشعور بالنقص وإنما أولئك الناس الذين يعيش المـــرء معهم. وبناء على ذلك تتوجه طاقاته العدوانية كلها ضدهم. فهو يريد إذلال هؤلاء الآخـــرين وإضعافهم لأن الحسد والغيرة دافعان أقوى من الشفقة والعطف. ولذلك فإن ما يحـــرك الثوري بشكل خاص هو الحقد على الأقوياء وليس حب الضعفاء أو العطف على المضطهدين. ولهذا السبب فإن هدفه الرئيسي هو ممارسة الإخضاع والقمع وليس إزالتهما. وعـــندما يصـــف القصيمي الثورة بأنـــها "عملية ذاتية" يستند في ذلك إلى نموذج التفسير السيكولوجي الذي سبق وذكرناه في سياق الحديث عن الظواهر الدينية:

---

٩٦ ــ القصيمي: عاشق، ص ١١٠ وما بعدها.

٩٧ ــ القصيمي: عاشق، ص ٧٢ وما بعدها و ١٠٧ وما بعدها.

"إن الثورة عملية ذاتية يؤديها الثائر ضد المجتمع أو مع المجتمع، لا ضد الذات من أجل المجتمع. إن الناس كما يسرقون، يقتلون، ويحقدون بحافز ذاتي غير صالح، كذلك يثورون. إن الثوار قوم كارهون لأنفسهم وظروفهم ومجتمعهم، يعبرون عن هذه الكراهة بأسلوب يدعونــه ثورة، ولهذا فإن أكثر الثوار ثورية لا بد أن يكونوا أكثر الناس كراهة وتنافراً مع أنفســهم ومــع الآخرين. إن الثائر هو إنسان يحول طموحه ونقائصه وهمومه الخاصة، إلى تعــبيرات اجتماعية حاقدة، إلى تطبيقات على الآخرين بدون أية صداقة، أو محبة لأولئك الآخرين"[98].

وأســوأ نتــيجة لأي ثورة هي أن المستوى النفسي والأخلاقي للمجتمع سينخفض حــتماً. وذلك لأن الثورات لا تحتاج إلى التفكير النقدي وإنما قبل كل شيء إلى الأصوات المــرتفعة والتأييد المطلق لأنــها تريد من المجتمع "أن يؤمن وينافق، ويطيع ويموت هتاف وغــباء. إنهــا لا تريد من يكون ذكياً أو ناقداً، أو صادقاً، أو أديباً. إن ذلك يفسد عليها حماســها، وتصميمها ورضاها عن جنونها"[99]. أما الذكاء والنقد والصدق والأدب فهي أمور تقضي على الحماس للثورة. إلا أن المنافقين هم المستفيدون الكبار من الثورة. "إننا إذا سمعنا عن إنسان أنه قد صعد في مجتمع يحكمه ثوار، لم نستطع أن نجهل أنه إنسان ضعيف، وغوغــائي، وكــذاب، ومــنافق، وأنه يعيش بلا مستويات إنسانية. إن الثورة وليمة لا يتصــدرها إلا ذوو الأيــدي والــثياب والتعــبيرات الملوثة بكل ما في الطبيعة من وحل، ووقاحــة، وفجــور. إن مجــتمع الثورة هو مجتمع الخوف والهوان .. إنه مجتمع الركوع، والغوغــاء، والــبذاءة.. إنــه مجتمع الكآبة، والعدوان، والشحوب الإنساني.. إنه مجتمع الإتهامــات، والمحاكمات.. إنه مجتمع المشانق والأحزان"[100]. **وعند قيام الثورات** يلقى المثقفون أسوأ مصير. ويتخذ وصف القصيمي لمصيرهم طابعاً كافكاوياً، إذ يقول:

"إن الكــتّاب والمفكــرين في عصــر الثورات، يسقطون إلى أعمق مهاوي الخسة والــنفاق والضــعف.. إنهــم يصــغرون ويصغرون حتى يمسخوا نمالاً صغيرة تعيش في الشقوق، وتحت التراب بلا غضب أو إشمئزاز.. إنهم يتخلون عن جميع مستويات الشرف والــرفض.. إن ظهورهــم تتحطم من الإنحناء، ويتحول كل أدبهم إلى صلوات ذليلة تحت

---

98 ــ القصيمي: عاشق، ص ١١٠. قارن أيضاً: القصيمي: كبرياء، ص ٣٤.

99 ــ القصيمي: عاشق، ص ١٠٨.

100 ــ القصيمي: عاشق، ص ١٠٩.

الأحذيـــة الطويــــلة التي تطأ رجولتهم بكبرياء.. إن رجولتهم تهون ثم تهون، حتى ليذهبوا يصـــقون عــــلى أنفسهم ببكاء، بتوبة، باستغفار.. إنهم يعلنون لعنها وتلطيخها بكل التهم والحقـــارات بأســـلوب ضارع ذليل، راجين أن ترضى عنهم هذه الأحذية، وتغفر لهم ما حســـبته عــــليهم تـــراخياً في الولاء، فالتراخي في الولاء للثورة، هو الزندقة التي لا يمكن غفرانها"[١٠١].

في الـــثورة يكـــف المثقفون عن أن يكونوا كائنات بشرية. ويكون وضعهم أدنى من وضـــع المـــنافقين لأن الـــنفاق يمكن أن يكون في الوضع الثوري الشكل الوحيد الممكن لـــلمقاومة الســـلبية أو على الأقل الشكل الغاضب للخضوع. إلا أن أنظمة الحكم الثورية تحطـــم كـــل مقاومة وحتى لو كانت سلبية. إذ لا يكفي سكوت المثقفين عن الانتقاد بل يجـــب عـــليهم الإشـــادة بالشناعات والحماقات التي ترافق كل ثورة. وعلاوة على هذه الإشـــادة يطلب منهم أن يكونوا مؤمنين بالثورة. وحتى هذا لا يكفي، بل يجب عليهم إلى جـــانب الإيمـــان أن يتخلوا عن حياتهم وكرامتهم وذكائهم ويعملوا دعاة وأبواقاً لترويج السوء الذي تمارسه الثورة[١٠٢].

يجـــب ألا يســـتغرب قارئ القصيمي من أن الثوري العربي يمثل بالنسبة له قمة جميع الجوانـــب السلبية للتحول عن طريق العنف. والوصف التالي لقائد الثورة العربي يضع نقد القصيمي لصفات شعبه وللثورات في خانة واحدة:

".. هـــو حـــارس البنك المركزي، أو هو عسكري المرور المسلّح الموهوب جداً في تخـــلفه وضعفه ورجعيته، وفي جميع مستوياته وطاقاته الحضارية والثقافية والفكرية والنفسية والأخلاقيـــة، بل والبشرية، حينما يعلن نفسه فجأة سلطاناً ونبياً ومفسراً ومداوياً للتاريخ مـــن جميـــع همومه وذنوبه وآلامه وأمراضه ومشاكله وضعفه، ومن كل هوانه وفضائحه وعقمه وبلادته ــ ضارباً بالسلاح الذي لا يعرف كيف جاء ولا لماذا جاء، ولا من ولده ولا مـــن خـــلفه ولا متى ولد أو خلق ــ أو مهدداً أن يضرب به دون أن يعرف ذلك أو يستطيعه. إنه العاجز في استعماله للسلاح مع أن السلاح هو كل عبقريته ونبوته.

---

١٠١ ــ القصيمي: عاشق، ص ١١٤.

١٠٢ ــ القصـــيمي: عاشق، ص ١١٥. بشأن مصير المثقفين في الدولة العربية ذات الحكم الشمولي بعد الـــثورة انظر أيضاً مقال القصيمي: "شعبي شجاع جداً" في: ملحق النهار ١٠/١٠/١٩٧١، ص ٣ وما بعدها. ثم: "أين شتائمك يا شعبي العظيم؟ " في: ملحق النهار ٤/٦/١٩٧٢، ص ١٠.

إنـــه النبي الذي لا يعرف ولا يستطيع أن يستقبل الوحي، أو يحفظه أو يرويه أو يعلمه أو يفسره أو يفهمه "[١٠٣].

يـــرى القصيمي أن جميع الثورات في العالم العربي هي تمرد على حضارة عالمية علمية تقـــنية مهيمـــنة تستعمل هذه الثورات أدواتها في ممارسة السلطة ولكنها ترفض في داخلها أسســـها الفكـــرية. ويصـــف ذلك بأنه "صعوبات في هضم حضارة غريـــبة" لم يستطع العرب التعامل مع تعقيداتها ومتطلباتها القاسية[١٠٤]. وفي الوقت نفسه فإن الثوار العرب هم منتوجات لهذا الغريب الذي لا يكفون عن شتمه. غير أنهم عندما يلعنون هذا الغريب فإن الأمـــر لا يختلف عن أن يقوم المنتوج بشتم منتجه. فهم يستعملون عدوانيتهم ضد الشيء الذي أعطاهم القوة لأن يكونوا عدوانيين[١٠٥].

وهناك أسطورة سياسية أخرى شكك القصيمي بعد عام ١٩٦٧ تشكيكاً جذرياً في صـــحتها هي وحدة الأمة العربية. علماً بأنه كان يدرك تماماً حساسية هذه المسألة ومخاطر الهجـــوم على مثل سياسي أعلى له في أوساط الرأي العام العربي وقع إيجابي كبير كالفكرة القوميـــة. وحســـب القصـــيمي فإن الرأي العام العربي قد سيطرت عليه منذ زمن طويل شـــعارات ترسخت في وعي الناس وفي لا وعيهم بحيث أن مجرد السؤال عن معناها يكفي للاتهام بالزندقة. فعن طريق التكرار المستمر اكتسب شعار الوحدة العربية قدسية شبه دينية جعـــلت الهجـــوم عليه غير ممكن. وبسبب الشحن العاطفي لهذا الهدف أصبح تمحيصه أو التشـــكيك في جدواه خطيراً كالسؤال التالي: "هل من الخير أن يعود النبي محمد أو خلفاؤه الراشدون ليقيموا دولة عربية واحدة تفتح كل العالم ، وتسترق كل العالم، كالذي حدث يوماً ما..؟"[١٠٦].

قـــبل الحكم على الوحدة العربية كهدف سياسي يجب أولاً الإجابة على السؤال عما إذا كـــانت الدولة القوية الكبيرة أكثر نفعاً للأفراد الذين يعيشون فيها من الدولة الصغيرة. والجـــواب على ذلك هو أنه في التاريخ البشري كله لم تكن أبداً عظمة الدولة تعني عظمة الفرد. ويصف القصيمي قيمة الفرد في دولة كهذه بالعبارات التالية:

---

١٠٣ ـــ القصيمي: أيها العار، ص ٤٨ وما بعدها.

١٠٤ ـــ القصيمي: عاشق، ص ٦٦.

١٠٥ ـــ القصيمي: عاشق، ص ١٠٢.

١٠٦ ـــ القصيمي: أيها العار، ص ١٧٤.

"إن ضخامة الدولة تعني أن الفرد مطالب أكثر، ومأخوذ منه أكثر، ومسؤول أكثر، ومهدد أكثر. إن ضخامة الدولة تعني أن تكون لها أنياب وأظفار قوية وضخمة. وهذه الاظفار والأنياب الضخمة القوية ليست سوى جلود الأفراد تحولت إلى أظافر وأنياب لتقارع أو لتهدد أو لتنافس أنياباً وأظفاراً أخرى نبتت بنفس الأسلوب، لنفس الغرض، بنفس الحافز في دولة أخرى مصابة كذلك بمرض الضخامة"[١٠٧].

فالمواطنون، حسب رأي القصيمي، لا يمكن أن يكونوا إلا ضحية للدولة القوية التي يتوجب عليهم إخضاع حياتهم ومواهبهم وحرياتهم لها. ولا يبقى أمامهم سوى بناء السجون ومعسكرات الاعتقال وإنتاج أدوات التعذيب التي يعذبون فيها وبها. فهم الحطب الذي يحرقه الطغاة لكي يصنعوا من رماده إمبراطورياتهم[١٠٨].

وبسعيهم إلى تحقيق الوحدة العربية وقع العرب في فخ، لأن هذا الهدف يتضمن جميع الخصائص السلبية للدولة الكبيرة. فلقد سعوا إلى وحدة الدولة من أجل الحاكم الواحد، لأن وحدانية الحاكم، أو القائد، أو الخليفة أو الإمام أو النبي أو الإله تمثل القيمة العليا في الفكر العربي. وهم يعتبرون الخروج علي وحدانية الحاكم زندقة أسوأ من الخروج على وحدانية الإله. أما الوحدة في التعدد [حرفياً: "وحدة الوجود، وحدة الناس، وحدة الأديان والقوانين والنصوص، وحدة الأمم أو وحدة المواطنين"] فلم تكن قضيتهم أبداً[١٠٩].

يخشى القصيمي من قيام الدولة العربية الواحدة الكبيرة "عودة هارون الرشيد" أي تكرار الاستبداد القديم بوسائل حديثة. ويهاجم بسخرية لاذعة الاستبداد الحديث لأنظمة الحكم العسكرية العربية ويرسم صورة معبرة للجنود الثوريين الهمجيين الذين تمارس هذه الأنظمة سلطتها بواسطتهم. ويوجه هجومه هذا إلى الأيقونات السياسية التاريخية والمعاصرة على حد سواء:

"يا دولة العرب الواحدة الكبرى..إني أخاف مجيئك ، لأني أخاف مجيء هارون الرشيد الجديد.

إني أخاف مجيء: هارون الرشيد الجديد لأنني قرأت عن هارون الرشيد القديم. لقد قرأت عن هارون الرشيد القديم الذي كان يقاتل بآبائي ويقاتلهم بالسيوف والرماح

---

١٠٧ ــ القصيمي: أيها العار، ص ١٧٨.

١٠٨ ــ القصيمي: لئلا يعود هارون الرشيد، ص ٣٦ وما بعدها.

١٠٩ ــ القصيمي: لئلا يعود هارون الرشيد، ص ٣٣ وما يليها.

والسـهام والنبال ـ الذي كان ينفق خبز آبائي على الجواري والشعراء والمغنين ـ الذي كان يعرض بداوته وجبروته ووحشيته وكبرياءه فوق المنبر وفي المسجد وفي مواكبه البدوية المنطلقة من القصر إلى المصلى، ومن المصلى إلى القصر، ومن هذا القصر إلى ذلك القصر، ومن مخدع هذه الجارية إلى مخدع الجارية المنافسة الأخرى ـ الذي كان يحارب ذكاء آبائي وحرياتهم بالمشايخ وبالآيات والأحاديث وبالأنبياء وبالسلف وبالقبور وبالمحاريب ـ الذي كان يفسر ويسوغ هوان آبائي واستعبادهم وآلامهم وجوعهم ومظالمهم بالآلهة والأقدار والحظوظ الجيدة أي لأن الآلهة والأقدار والحظوظ تحبهم وتحابيهم.

لقد أصبحت أخاف بلا حدود أن يجيء هارون الرشيد الجديد الذي لن يقاتل بأبنائي، ولن يقاتل أبنائي بالسيوف والرماح والسهام والنبال كما كان هارون الرشيد القديم يقاتل آبائي ويقاتل بهم، بل بكل أسلحة الحضارة. والذي لن ينفق خبز آبنائي ورخاءهم على الجواري والمغنين والشعراء المداحين كما كان هارون الرشيد القديم يفعل بآبائي، بل على المغامرات والمؤامرات وعلى الجيوش التي لن تقاتل عدواً، وإذا قاتلته أو قاتلها فلن تنتصر. وعلى أجهزة المخابرات والمباحث والتجسس، وعلى الرشوة لشراء الحكام، ولشراء المذاهب والمواقف، ولبيع المواقف والمذاهب . إنها الرشوة التي لن تستطيع كل كبرياء دولة هارون الرشيد القديم أن تملكها أو أن ترشو بها، إنها الرشوة التي لا يستطيع خيال التاريخ القديم أن يتصورها أو يقرأها أو يقرأ عنها.

لقد أصبحت أخاف أن يجيء هارون الرشيد الجديد الذي لن يحارب ذكاء أبنائي وحرياتهم ورخاءهم بالمشايخ وبالآيات والأحاديث وبالآلهة والأنبياء وبالسلف الصالح، ولا بالقبور كما كان هارون الرشيد القديم يفعل بآبائي، بل بكل قوة الحضارة وفتونها وذكائها واغراءاتها ومذاهبها وغواياتها الهائلة، الهائلة."(١١٠).

يتضمن وصف القصيمي لهذا الهارون الرشيد الجديد، الذي يتحدى الخطر ولكنه لا يواجهه عند مجيئه، هجوماً واضحاً على جمال عبد الناصر وإشارة إلى هزيمة ١٩٦٧ واستقالة الزعيم المصري:

"لقد أصبحت أخاف أن يجيء هارون الرشيد الجديد الذي لن يشبع جوعه إلى العرض أن يعرض كبراءه وارهابه لذكاء وشجاعة أبنائي .... بل أن يرقص فوق كل

---

١١٠ ـ القصيمي: نفس المصدر، ص ٣٥ وما بعدها.

الأخطـــار والحماقـــات والآلام والمخاوف، أن يرقص لها وأن ترقص له، أن يحدو لها وأن تحـــدو له، أن يخطب عنها وأن يأمر بأن يخطب عنها، أن يعابث أظفارها وأنيابها، أن يضع يـــده في أشداقها، دون أن يكون قادراً ودون أن يكون صادقاً، ودون أن يكون مريداً لما يفعل، لمعنى ما يفعل. إنه الكائن الأحمق الذي لا يستطيع أن يكف عن التحرش بالخطر، ثم لا يستطيع مقاومته أو يريد مقاومته حينما يهيجه تحرشه به"[١١١].

يسمي القصيمي دولة القائد الشمولية، التي ينشدها العرب ــ حسب رأيه ــ الدولة "القيصـــرية" أو الدولـــة "الكســـروية"[١١٢]. وكلاهما نظامان لا ينحصران في زمن معين ويجســـدان "بداوة التاريخ وبداوة الأخلاق وبداوة الحكم". وهما يعنيان في الوقت الحاضر عـــودة مرحـــلة الاســـتبداد المطلق وعودة عصر السلطة دون تقاليد ودون قوانين مكتوبة ومكفولة ودون صفات ودون أخلاق[١١٣].

٣) مفكر طليعي أم معول للهدم؟

ــ الأعمال المتأخرة في مرآة القرارات النقدية

دارت المناقشـــات النقدية للكتب التي نشرها القصيمي بين عام ١٩٦٣ وعام ١٩٧٧، في المقـــام الأول، على صفحات المجلات اللبنانية وعلى رأسها "العلوم" و "الآداب" والملحق الأدبي لجـــريدة الـــنهار "ملحق النهار". إلى جانب ذلك أدلى بدلوهم نقاد من شبه الجزيرة العـــربية ومن عرب المهجر. إضافة إلى ذلك صدرت في بيروت دراستان نقديتان ضد بعض أعمال القصيمي. أما في مصر فلم تلقَ كتاباته في الستينات والسبعينات أي اهتمام تقريباً لأن الكاتب حرص منذ عام ١٩٤٧ على تفادي الرأي العام السياسي والأدبي في موطنه المختار.

وعلى الرغم من الاختلافات الكبيرة في الخلفيات الإيديولوجية والدينية والسياسية للنقاد هـــناك بعـــض السمات المشتركة في ما كتبوه. لم يقتصر أي من هذه المواقف على مناقشة مضـــمون كتب القصيمي حصراً. وعند تقديم مقاطع من كتبه فإن هذه المقاطع تكون غالباً مقتضـــبة ومفصـــولة عن السياق العام الذي وردت فيه. وبدلاً من ذلك كان ما يحرك النقاد دائمـــاً تقريـــباً السؤال عن موقع ومكانة القصيمي في الحياة الفكرية العربية الحديثة. وتركز

---

١١١ ــ القصيمي: نفس المصدر السابق، ص ٣٦.
١١٢ ــ القصيمي: نفس المصدر السابق، ص ٣٣ وكذلك القصيمي: عاشق، ص ٦٤ وص ٦٧.
١١٣ ــ القصيمي: عاشق، ص ٦٧.

اهتمام نقاده على التأثير المحتمل لكتابات القصيمي على القارئ العربي وعلى توجهه الاجتماعي والديني. وتقدم النقاش حول جواز انتهاك المحرمات في الثقافة العربية على مناقشة المقولات المحددة للقصيمي. وفي خضم النقاش حول جواز أو عدم جواز انتهاك المحرمات انقسم النقاد بين مدافع عن الانتهاك ومحذر من عواقبه الهدامة. وبما أن قراءات مؤلفات القصيمي المتأخرة تعبر في كل مرحلة عن وضع النقاش حول حدود حرية الرأي في الثقافة العربية والإسلامية في تلك المرحلة، يفضل أن نعالجها حسب التسلسل الزمني لنشرها.

عندما أصدر القصيمي عام ١٩٦٣ "العالم ليس عقلاً" بدا في بادئ الأمر أن النقاش النقدي حول هذا الكتاب سيؤجج مرة أخرى نزاعه القديم مع الإسلام الشيعي. إذ إن أول رد على هذا الكتاب جاء من أحد ممثلي الشيعة البارزين في لبنان وهو الشيخ محمد جواد مغنية. فقد نشر في مجلة الآداب مقالة رد فيها على مقولة "العالم ليس عقلاً"، أي على عنوان كتاب القصيمي. وقال مغنية في مقالته أنه لا يدري ما الذي حمل القصيمي على العداء والكراهية للعقل البشري حتى بلغ الحقد على العقل أن ينكر وجوده من الأساس أو يعترف له بأدنى تأثير في هذا العالم. وعلى أي حال فإن تأثير العقل يكمن في أنه يمنع الجريمة والفوضى والكفر والزندقة والإلحاد. وإذا انتفى الوعي والإدراك انتفى الخير والشر، والحق والباطل. وما يريده القصيمي هو مجرد التعبير عن تلك الميول الراكنة في نفسه والتي تتعارض مع العقل أشد التعارض. ومن الممكن نقض أقواله بكل سهولة بواسطة العلم الحديث الذي أثبت أن هناك بعض أنواع الحيوانات التي تتمتع بالذكاء وأن هناك حشرات تتصرف دائماً بما تمليه مصلحة الجماعة. وإذا ما أخذنا أقوال القصيمي بحرفيتها نتوصل إلى النتيجة الحتمية أن بعض الحشرات أذكى وأفضل من بعض أفراد الإنسان. وبعد أن يعبر مغنية عن اعتقاده بأن القصيمي شخصية مريضة هدامة ينهي انتقاده بالكلمات التالية:

"إن الدعوة إلى الفوضى والهدم، والسبّ والشتم، سهل يسير، حتى على الأطفال والمجانين... أما الكمال والبناء فصعب عسير إلا على العقلاء والعظماء"[١١٤].

لم يكن من الصعب أن يرد القصيمي على هذا الانتقاد الذي يوحي بالغباء تقريباً باتهام خصمه بأنه لم يقرأ إطلاقاً الكتاب الذي يهاجمه. وقال في رده إنه يشعر بشرف

١١٤ ــ محمد جواد مغنية: "العالم ليس عقلا" في: الآداب، السنة ١٢/ العدد ١، يناير/ كانون الثاني ١٩٦٤، ص ٢٦. نشر النص نفسه مرة أخرى في كتاب مغنية: "من هنا وهناك"، بيروت ١٩٦٨، ص ٢٧٩ ــ ٢٨٩.

عظيم بأن يهتم بكتابه رجل كبير ذو مكانة دينية واجتماعية محترمة كالشيخ مغنية. ولكن ما يحزنه أشد الحزن أن تعليق الشيخ بكامله يتركز حصراً وفقط على عنوان الكتاب. إن أقل ما يمكن أن ينتظره المؤلف المتعرض للهجوم من ناقد بمستوى الشيخ مغنية هو أن يكون قد قرأ اسم الكتاب مرات أخرى وفكر في احتمالات تفسيره تفكيراً أبعد وأطول. ويقول القصيمي إنه كان يتمنى أيضاً أن يقدم مغنية على شيء من التضحية النبيلة الشاقة بأن يلقي على الأقل نظرات ولو سريعة على بعض صفحات الكتاب أو بعض سطوره. ولو أنه تفضل وقبل هذه التضحية القاسية المريرة مع ما تحتاج إليه من طاقات وعبقرية لتوصل على الأرجح إلى تفسير أوسع جداً لكلمة "العالم ليس عقلاً"[١١٥].

في العدد التالي من مجلة "الآداب" رفض مغنية اتهامات القصيمي بصيغة حادة. ولكي يقدم لقرائه الدليل القاطع على أنه قد قرأ الكتاب الذي ينقده من أول صفحة إلى آخر صفحة وبمنتهى العناية، يذكر عدداً كبيراً من الاقتباسات المأخوذة من "العالم ليس عقلاً" والتي يحاول بواسطتها دعم اتهاماته السابقة وإثبات أن القصيمي ينظر فعلاً إلى العقل بعين الشك وعدم الثقة وأنه يكن عداء صارخاً للعقل البشري. ويتوصل مغنية مرة أخرى إلى النتيجة أن كتاب القصيمي هدام وخطير إلى أقصى الحدود إذا ما وصلت مواقف وآراء مؤلفه إلى القراء العرب وصار لصاحبه نفوذ لدى معاصريه[١١٦]

رد القصيمي على نقد مغنية الجديد بـ"كلمة شكر" في غاية التهكم والسخرية نشرت في المجلة نفسها. في البداية يعرب عن شكره لمغنية لما بذله من جهد لكي يقدم البرهان على أنه قرأ الكتاب فعلاً. ثم يشكره مرة أخرى لأنه أخيراً قد قرأ الكتاب القراءة المتعمقة التي كان ينتظرها منه ونقل عنه فقرات كثيرة باهتمام وحماس. علاوة على ذلك فهو يشكر مغنية لأنه يخاف على العالم العربي من الكتاب. فإذا ما كان الشيخ يخشى بسبب كتاب على مجتمع تحرس عقائده وتقاليده أوسع وأقوى الأجهزة الدعائية الشاملة،

١١٥ــ القصيمي: "حول نقد الأستاذ مغنية "في: الآداب، السنة الثانية عشرة، العدد٢، فبراير /شباط ١٩٦٤، ص ٧١ ــ ٧٥.

١١٦ ــ مغنية: "حول جواب الأستاذ القصيمي" في الآداب، السنة الثانية عشرة ، العدد ٤، أبريل / نيسان ١٩٦٤، ص٧١.

مـــع استعداد نفسي عنيد هائل لمقاومة أي تغير أو تمرد فكري، فإن هذا الكتاب يجب أن يكون شيئاً غير عادي فعلاً (١١٧).

يـــبدو أن هـــذه المناظرة الفكرية في وسائل الإعلام أثارت اهتماماً واسعاً في أوساط الـــرأي العـــام. ففـــي الأشهر اللاحقة نشر مقالان في مجلة "العلوم" أعرب كاتباهما عن تضـــامنهما مع القصيمي وعن تقديرهما البالغ لكتابه. فقد استغل، مثلاً ، السياسي العراقي عـــبد الكريم قاسم مناسبة إبداء رأيه بكتاب القصيمي لكي يدعو الناس في العالم العربي إلى مـــزيد من النقد الذاتي. وحسب رأيه تحاول الأمة العربية التستر على عيوبـــها الكثيرة بدلاً مـــن مناقشتها. وهذا النقص في النقد الذاتي هو أحد الأسباب الهامة لبقاء المنطقة متخلفة. وعـــندما يحاول رجل كالقيصمي كشف هذه العيوب سيتعرض حتماً لهجومات حادة ـــ ومـــن الأمثلة على ذلك هجوم مغنية العديم المعنى. وفي الحقيقة يحتاج العرب إلى مزيد من المفكـــرين الـــنقديين مـــن حجم القصيمي لأن معظم المثقفين العرب بعيدون عن الواقع ويخشون مناقشة المشاكل الحقيقية لعصرهم. أما القصيمي فيواجه هذا الصراع ويتصدى له بكـــل شجاعة. وموهبة الكاتب الجيد تكمن في قدرته على زرع أسئلة في نفوس قرائه لا ينســـوها فور الانتهاء من قراءة الكتاب. ولذلك فإن كـــاب القصيمي يعدّ إغناء للثقافة العـــربية ولـــلعقل البشـــري الذي يزعم البعض أنه ينكر وجوده. فهو يتعرض للمشاكل المركـــزية للثقافة الإسلامية والتي لم يتجرأ أحد حتى الآن على معالجتها ويتطلب من قارئه كثيراً من الشجاعة لكي يتصدى للمقولات الواردة فيه(١١٨).

وتبنى رأياً مشابـــهاً تجـــاه شرعية تـــحطيم الصور الكاتـــب اللبناني ميخائيل نعيمة [١٨٨٩ ـــ ١٩٨٨] في رســـالة مفتوحة نشرتها "العلوم" في أبريل/ نيسان ١٩٦٤. يؤكد نعيمة في البداية أن "العالم ليس عقلاً" ماكان ليثير أي انفعال أو قلق لو كان كاتبه غربياً أو لـــو صدر في بلد غربي. فقط لأن مؤلفه عربي يكتسب هذه الأهمية الكبيرة بالنسبة لتاريخ الفكـــر الحديـــث إذ لم يســـبق أبـــداً أن وجه عربي كلمة إلى شعبه بهذه الصراحة وهذه الشـــجاعة وهذه البلاغة. وهو لم يتورع عن هز الأركان الأساسية للثقافة التي ينتمي إليها. ويعـــرب نعيمة عن أمله في أن يتلقى القارئ العربي كتاب القصيمي بروح التسامح وسعة

---

١١٧ ـــ القصيمي: "العالم ليس عقلاً" أيضاً" في الآداب، السنة١٢، العدد٥، مايو/أيار ١٩٦٤.

١١٨ ـــ عـــبد الكـــريم قاسم: " العالم ليس عقلاً... رياضة تمردية" في: العلوم (بيروت)، السنة٩، العدد٥ مايو/ أيار ١٩٦٤.

الصدر، وحتى لو كان ــ مثله ــ لا يوافق على آرائه ونظراته إلى العالم. فلقد حان الوقت لأن يتحرر الفكر العربي في عصر الملاحة الفضائية من قيوده ومحرماته وأن يعالج بحرية كاملة المسائل التي لم تزل مقدسة في عرف الدين والمجتمع. ففي الحقيقة لا يوجد أي شيء مقدس سوى الفكر الذي يبتدع الأشياء الممنوحة صفة القدسية. ولذلك يحق لهذا الفكر أيضاً أن يعتبر شيئاً ما مقدساً بهذا المقدار أو ذاك أو أن ينزع عنه صفة القداسة. فضلاً عن ذلك فعندما يكون شيء مقدساً بحد ذاته منذ البدء وإلى أبد الآبدين، لا يمكن أن يكون للفكر أو للكلمة أي تأثير عليه. أما الأشياء المقدسة التي تستطيع الكلمة تصديع أركانها الأساسية فلا تستحق اعتبارها مقدسة(١١٩).

تعبر رسالة نعيمة أيضاً عن الخليفة الدينية لكاتبها، وهو مسيحي أرثوذوكسي تدور مؤلفاته حول مشاكل البحث عن الإله وعن مغزى الوجود. ويتجلى تدين نعيمة الفرداني جداً في هجومه المتكرر على رجال الدين والكنيسة وجميع الجوانب الشكلية للدين، ولكن أيضاً في إيمانه القاطع بالغاية الميتافيزيقية للإنسان. أمام هذه الخلفية يدافع نعيمة عن حق القصيمي في النقد الذاتي الديني، ولكنه ينتقد في الوقت نفسه تشكيكه في أن يكون للوجود البشري أي معنى:

"بقرارك الجريء تأليف كتابك تعترف بأن للكلمة معنى يستطيع القارئ فهمه وأنها تؤثر عليه. وبالتالي فإن الفكر الذي يولد الكلمة، والعين التي تقرأها، والأذن التي تسمعها، والإنسان الفرد الذي يتأثر بها، والورق الذي تكتب عليه، والشجرة التي يصنع منها هذا الورق، والحبر والطابعة والمطبعة، كل هذه الأشياء لها أيضاً معنى. وهكذا ينطبق الأمر على معالجة كل ما هو موجود لأنه كل ما هو موجود متداخل بعضه مع بعض. ولذلك فإن وجود الإنسان وذكاءه لهما معنى. ويتوقف الأمر عليك أنت أن تبحثه وتكتشفه. وأنت لن تجد الطريق إليه بنكرانك له (...) أنا أعلم أنك تتمسك بعناد بما تراه صحيحاً. ولكنني أرى أن مواهب العبقري، كما أنت، ستذهب هدراً في عالم بلا معنى. إن كتابك هو أفضل برهان على عبقريتك. إنه كتاب لاشبيه له في الأدب العربي الحديث ولا القديم . إنه صرخة احتجاج ضد ما في حياة الناس ــ وخاصة العرب ــ من ضلال

١١٩ ــ ميخائيل نعيمة: "أردت كتابك نفياً لوجودك وكل وجود فجاء تثبيتاً رائعاً لوجودك ولكل وجود" في: العلوم، السنة التاسعة، العدد٤، أبريل/ نيسان١٩٦٤،ص ٨ ــ١٠.

وعـــبث واستبداد واستعباد وخضوع وأحاديث باطلة ودعاية كاذبة. إنه مفيد لكل عربي يمتـــلك ذوقاً أدبياً ولديه القدرة على التفكير الجاد أن يقرأ الكتاب وحتى لو كان لا يوافق المؤلـــف في نظـــرته إلى بعـــض المواقف والمشاكل. ولأنك عميق ومستقيم وشجاع في تفكـــيرك، ولأنـــك قوي وغير عادي في تعبيرك، أحييك تحية الصديق الذي لا يتمنى لك سوى الخير "[١٢٠].(النص مترجم عن الالمانية لعدم توفر النص العربي الأصلي)

عـــندما صدر كتابا القصيمي "هذا الكون ما ضميره" و"كبرياء التاريخ في مأزق" عام ١٩٦٦ لقيـــا في ملحق النهار الأدبي، الذي نشر أيضاً مقتطفات منهما، قبولاً حماسياً، في أحـــد المقـــالات التي نشرها الملحق بقلم الكاتب اللبناني يوسف الحوراني[مواليد١٩٣١] يشـــير الحوراني إلى أن القصيمي توصل إلى مواقفه النقدية دون أن يكون قد خضع في أي وقـــت لتأثيرات ثقافية من الغرب. فكتبه تعود إلى أصول عربية بحتة وليس لها شبيه سوى تـــلك الشخصـــيات العظيمة في التاريخ العربي أمثال طرفة بن العبد، والشنفري، وزهير، وامرؤ القيس، وأبو ذر الغفاري. وهي تصل من ناحية الأصالة إلى مستوى أدب المعلقات. وعـــندما يقرأ المرء كتب القصيمي يشعر وكأنه يجلس في غرفة غطيت جدرانـــها بالمرايا حيث يرى المرء نفسه من جميع الجهات وبـــجميع الأبعاد[١٢١].

كما أن أنسي الحاج، ناشر ملحق النهار، كتب دراسة نقدية عن الكتابين المذكورين وصـــف فيهـــا خـــلو تـــاريخ الفكر العربي من كتابات مشابـــهة لكتابات القصيمي في اســـتفزازاتـــها وانتهاكها للمحرمات بأنه أمر مخجل. وقال إن كتابات القصيمي ترمي إلى تحريـــر العـــالم العربي من ذاته وتعويده على الحرية والعدالة والكرامة. ثم يطلب الحاج من قرائه بحماس ظاهر قراءة كتب القصيمي والاهتمام بـــها:

"إقـــرأوا القصيمي، لا تقرأوا الآن أي شيء سوى القصيمي فلكم حلمنا بأن نكتب بهـــذه الجرأة ! ولكم هربنا من أن نقول ما يقوله! ولكم روّضنا أنفسنا على النفاق وتكيفنا مع الظروف القائمة.

---

١٢٠ ـــ ميخائيل نعيمة: نفس المصدر،ص٩.

١٢١ ـــ يوســـف الحـــوراني: "أرشح القصيمي للموت حرقاً"، في: ملحق النهار ٣١يوليو/ تموز١٩٦٦؛ منشور في كتاب القصـيمي: الكون يحاكم الإله، باريس١٩٨١،ص٧١٠.

لقـــد حطمنا الحقيقة في نفوسنا لكي نحمي أنفسنا من الشرور التي يذكرها في كتبه. إنه يشن على الكلمة هجوماً. يبيع العالم بكلمة.

إن كـــلماته تـــنفذ إلى داخلك كالنار الملتهبة. فهل يوجد شيء في حياة العالم العربي لا يعارضه؟"(١٢٢) .(النص مترجم عن الألمانية).

لعل هذا الدعم الحماسي الذي لقيه القصيمي في الصحافة اللبنانية الليبرالية هو الذي دفع الكاتب السوري صلاح الدين المنجد إلى كتابة دراسة معارضة للطبعة الجديدة لكتاب"العالم ليـــس عقلاً" في عام١٩٦٧. في البداية يقدم المنجد في "دراسة عن القصيمي" نبذة عن حياة الكـــاتب السعودي ويتوصل إلى النتيجة أن القصيمي رجل مشهود له بالفشل، فهو لم يحقق في حياته كلها أي شيء مما يبتغيه. ولقد تحولت خيبات أمله من الرفض المتكرر الذي لقيه في مطـــلع حياته ــ يذكر المنجد هنا فصل القصيمي من جامعة الأزهر والاستياء العام من كتابه "هـــذي هـــي الأغلال" ــ إلى حالة من العداء تجاه الخارج. في البداية بحث عن ملجأ له في الدين، واندفع في تعصبه إلى أقصى درجة مبتغياً من وراء ذلك اعترافاً اجتماعياً. ولكنه عندما فشل في الحصول على الاعتراف الاجتماعي لجأ إلى مدارس فكرية هدامة أملاً في تحقيق ذاته هناك(١٢٣)

بـــرز المـــنجد بصورة خاصة كناقد للاشتراكية العربية. في عام١٩٦٧ اتهم العرب في كـــتاب لقي كثيراً من الاهتمام بأن ابتعادهم عن التقاليد الإسلامية وتحولهم إلى إيديولوجيات إلحاديـــة هما السبب في هزيمتهم العسكرية أمام إسرائيل التي تستمد شرعيتها من الدين. وهذا الـــدور الـــرائد للمنجد كمحارب لجميع "الإيديولوجيات الكافرة" جعله يصنف القصيمي ضمن التيارات الفكرية التي يرى أنـــها تشكل أكبر الخطر على الحضارة الإسلامية. وبما أنه كـــان من الصعب أن يتهم القصيمي، الذي لم يكف في كتاباته عن مهاجمة الثورات وأنظمة الحكـــم الاشـــتراكية، بأنـــه يدعـــو إلى إقامة نظام اجتماعي شيوعي، ركز هجومه على تشـــابـــهات مزعومة بين النقد الديني للقصيمي والفلسفة المادية لماركس. فكلاهما دعيا إلى رفض الدين والوحي والنبوة والتخلي عن العقيدة(١٢٤).

---

١٢٢ ــ أنســـي الحاج: "الرجل القادم من الصحراء" في: ملحق النهار، ٢٨أغسطس /آب١٩٦٦، منشور في: الكون يحاكم الإله.

١٢٣ ــ صلاح الدين المنجد: دراسة عن القصيمي، بيروت ١٩٧٢ [الطبعة الثانية]، ص٥٣.

١٢٤ ــ صلاح الدين المنجد: دراسة، ص٢٦.

وكلاهمـــا يعلل نكرانه للإله بأن الكون قد نشأ من ذاته عبر عمليات وقوانين مادية. وهما لا يريان في القيم الأخلاقية سوى أوهام لا معنى لها والبناء الفوقي الفكري للمجتمع. وهذا بدوره هو السبب في أن كليهما يعتبران الدين مسؤولاً عن الضعف والتخلف[١٢٥]. ويقـــول المنجد إن كتب القصيمي جميعها تنشر بذور اليأس والتشاؤم. وبينما ينقل هجومه عـــلى الديـــن والأخلاق من كارل ماركس يستمد يأسه من كتب شوبنهاور[١٢٦]. وهذا التشـــاؤم تعـــبير عن الآلام العميقة التي تراكمت لدى القصيمي بسبب عقده النفسية منذ صغره. وبما أن الاشتراكية الثورية والمادية الفلسفية، اللتين لجأ إليهما، لم تؤديا إلا إلى الحقد والدمـــار وهما عاجزتان عن إرضاء الحاجات الأساسية الدينية للإنسان، توجهت عدوانية القصـــيمي كـــلها إليه نفسه. ولذلك لا يمكن اعتبار أعمال القصيمي إلا وثائق تدل على جـــنون مرضـــي هدام[١٢٧]. وسيؤدي انتشار هذه الأعمال إلى نتائج سيئة بالنسبة للتطور المقبل في العالم العربي:

"إن آراء القصـــيمي السلبية إلى أقصى الحدود سيكون من نتائجها نكبة أعظم خطراً من تلك النكبة الحربية. لأنـــها ستقتل الإنسان العربي وتقضي على كل إيمان وقوة فيه. وعندئذ لـــن تقوم للعرب قائمة"[١٢٨]. رد القصيمي على كتاب المنجد برسالة مطبوعة وزعها على أصدقائه ومعارفه. وكما كان الحال عام١٩٦٤ مع مغنية فقد اختار هذه المرة أيضاً السخرية والتهكم وسيلة للتعامل المباشر مع خصمه. يقول القصيمي في رسالته إنه قرأ دراسة الدكتور المـــنجد التي حقق بـــها عدة نجاحات عظيمة. أول هذه النجاحات أن "الدراسة" ذات سوية عـــلمية رفيعـــة جداً. وهي علاوة على ذلك تتسم بالصدق والتقوى بشكل تصلح معه لأن تكـــون حافـــزاً للقارئ. وفي الحقيقة كان ينبغي على جميع الأنبياء والقديسين قراءة كتاب المـــنجد قبل إرسالهم إلى البشر لكي يتعلموا منه البلاغة والطهارة. ويبدو أن الله لم يكن يحب البشر بهذا القدر مما جعله يحرمهم من ذلك. وهناك ميزة أخرى للمنجد تتمثل في ما يتمتع به مـــن لـــباقة في التعامل. فالبشرية لم تشهد من قبل أسلوباً مهذباً كأسلوب المنجد في الكتابة. وحـــتى الملائكة في السماء يمكن أن يتعلموا منه في هذا المجال. وهـم، على الأرجح، مجتمعون

---

١٢٥ ــ صلاح الدين المنجد: دراسة، ص٢٩.

١٢٦ ــ صلاح الدين المنجد: دراسة، ص٤٦.

١٢٧ ــ المصدر السابق، ص٥٥.

١٢٨ ــ المصدر السابق، ص٦٣.

للستو مع الله للتشاور معه حول أشكال السلوك والتعامل التي عليهم أن يأخذوها عن المنجد. إلا أن أعظم إنجاز للدكتور وأهم وأعظم اكتشاف أنقذه من ضياعه، توصُّله إلى أن القصيمي لا ينحدر من نجد ولا من المملكة العربية السعودية كلها. وبذلك نفى هذه "السفاهة" التي تسمي نفسها القصيمي، من تلك المناطق. وبإثباته أن القصيمي لا ينحدر من هناك وقى نجد والمملكة من العار الذي يمثله لها. ومن الضروري إبلاغ جميع السعوديين بالخدمة التي قدمها المنجد لصون شرفهم وسمعتهم لكي ينال المكافأة المناسبة على الجهود التي بذلها من أجل التوصل إلى اكتشافه المثير. ثم يقترح القصيمي الشكل الذي يمكن أن تكون عليه هذه المكافأة: يجب أن يتوجه جميع السعوديين إلى المنجد لكي يعربوا له عن شكرهم. يجب شراء نسخ من كتاب المنجد بعدد سكان المملكة العربية السعودية، أو دفع أجر له يعادل جميع عائدات البلد من تصدير النفط. ويجب نصب تماثيل له في جميع الساحات العامة في المملكة وينبغي على كل جندي عربي أن يحمل كتاب المنجد مع أمتعته الحربية لكي يضمن بمساعدته النصر على إسرائيل. وأخيراً يجب ضم هذا الكتاب إلى القرآن كسورة إضافية(١٢٩).

نشرت "دراسة" المنجد في طبعة جديدة عام ١٩٧٢، أي في العام الذي صدر فيه كتاب القصيمي" الإنسان يعصي.. لهذا يصنع الحضارات". وفي قراءة نقدية للكتاب تم التطرق في الوقت نفسه إلى هجوم المنجد على مؤلفاته. وجاء في هذه القراءة أن القصيمي يعتبر خطيراً جداً على الثقافة العربية لأن غالبية العرب لا يتجرأون على التعبير عما يؤمنون به فعلاً. والقصيمي يملك هذه الجرأة بصورة لا تعرف المجاملة. وهو لذلك لا يعرف المهابة أمام الله أو الإيديولوجيات أو التقاليد. وتمثل كتبه محاولة لتحرير العرب من الإيديولوجيات السائدة عندهم ولا يمكن تصنيفها ضمن أي اتجاه إيديولوجي من هذه الاتجاهات. وهو يتخذ مواقف مستقلة تماماً، خاصة به وجديدة، توصل إليها انطلاقاً من قلقه على مستقبل أمته. ومن يهاجم القصيمي بسبب شجاعته، دون أن يراعي هذا الهدف، فإنه يظلمه أشد الظلم. أما ما يمكن ملاحظته عليه كانتقاد فيقتصر على أنه كان من الأفضل لو تخلى القصيمي عن التكرار الكثير جداً لنفس المقولات والأفكار. ولعله تعمد التكرار خوفاً من أنه لن يستطيع إيصال هذه الأفكار غير المألوفة إلى القارئ بذكرها مرة واحدة(١٣٠).

---

١٢٩ ــ رسالة تعميمية للقيصمي، غير مؤرخة، حوالي عام ١٩٦٧

١٣٠ ــ كميل سعادة: "أدب القصيمي قرف من العرب"، في: ملحق النهار، ١٩٧٤/٤/١٦، ص١٢.

مع اندلاع الحرب الأهلية في لبنان توقف التقدير الإيجابي عموماً الذي كان يحظى به القصيمي في الساحة الأدبية في بيروت. فمن الكتب الثلاثة التي نشرها في أواخر السبعينات وفي الثمانينات لم يلق اهتماما عاما سوى كتاب واحد هو كتاب" العرب ظاهرة صوتية " الذي صدر عام١٩٧٧. فلقد نشرت، مثلاً، قراءة نقدية لهذا الكتاب في الصحيفة اليومية السعودية "الرياض" يتهم كاتب الدراسة، وهو شاب سعودي اسمه فهد العرابي الحارثي، القصيمي بأنه مصاب بمرض "الدونكيشوتية الفكرية" لأنه يحاول أن يكون شخصاً آخر. فمشكلة دون كيشوت تتمثل في أنه لم يدرك أن "الآخر" وهم. أما القصيمي فيعرف أنه يريد أن يكون شيئاً آخر غير ذاته. وهو ينتمي إلى ذلك النوع من المثقفين في العالم العربي الذين يعتبرون أصلهم وتاريخهم إثما ويرفضون لذلك جميع الظروف التي ساهمت في تكوينهما. وهم يعتبرون الدين مسرحية مضحكة والحضارة عارا يجب محوه. ولذلك يحاولون حرمان العرب من الاعتزاز هويتهم. وهم بذلك يشبهون المصاب بمرض الحساسية الذي يتمنى أن يكون له جلد آخر غير جلده، وحتى ولو كان جلد حمار. وهم يستفيدون من ميل العرب إلى الشعوذة والمظاهر المسرحية مما يتيح لمثل هؤلاء الكتاب نشر أفكارهم.

"إن معظم ماينشرونه يمكن تلخيصه تحت مفهوم "دعاية التناقض" وهذه الدعاية تتجه نحو الديماغوجيا وهي بعيدة كل البعد عن التفكير المنطقي. وهذه الشرذمة لا يمكن أن توجد إلا في الثقافة العربية.

ومن الممكن القول بأن الثقافة العربية هي الثقافة التي يوجد فيها أكثر الدجالين والمشعوذين. والقارئ العربي نفسه هو الذي يمهد الطريق لمثل هذه الولادات المشوهة لأنه يُسر بمن يعارضونه، وبمن لهم مواقف بعيدة عن مواقفه، وحتى لو كان يرفض ذلك في داخله. وهذا يعري القارئ العربي إلى أقصى الحدود. فالمبتدئون وغير الناضجين يغريهم المجرمون واللصوص وقطاع الطرق على الرغم من أنهم شخصياً يدينون القاتل ويقطعون يد السارق ويشوهون قاطع الطريق[..] ولم يزل الإنسان العربي يحب "الفرجة" وهو مدعو كل يوم للتمتع بعروض المشعوذين البدائيين التي يقدمهاله أحد المرتدين من "المثقفين" العرب..

على سبيل المثال القصيمي... مرة يأكل شفرات الحلاقة، ومرة ينفث ناراً.. مرة يرقّص الفيلة...[....] ومازال الناشرون ينظمون حفلات السيرك ... وهم الذين يحققون الربح في البداية والنهاية، لأن الناس سيشترون "الفرجة" ويقرأونها...وسوف

يضحكون ويغضبون وبعد إرهاق عصبي يضمن لهم الدخول في سبات عميق ينامون [...] إنني أدعوكم إلى فرجة ممتعة وسأكون معكم مشاهداً. ولكن لا تنسوا أن هناك مواقف مسؤولة ومحترمة يجب أن نلتفت إليها ونمنحها أقصى درجات الأهمية"(١٣١).

يرفض الحارثي رفضاً قاطعاً مضمون كتاب القصيمي. ويرفض أيضاً النظر إلى هذا الكتاب من باب النقد الذاتي الذي يدعو إلى الإصلاح، لأنه يفتقر ـــ حسب رأيه ـــ إلى أدنى المتطلبات العلمية والثقافية. ويقول إن قراءة الصفحات الأولى من الكتاب تكفي لفهم الباقي، لأنه مليء بالتكرار والعبارات الجوفاء. وهو يولد الانطباع بأنه قد أملي في آلة تسجيل ثم نقل عنها بشكل ما دون أي تصحيح. ويذكرنا القصيمي بمذيع سيء طلب منه أن يشتم في برنامج دعائي رئيس بلد مجاور. وبما أن القصيمي لايؤخذ على محمل الجد ككاتب بسبب أسلوبه السيء وميله إلى الديماغوجيا، فإن كتابه لا يشكل أي خطر على تفكير المسلمين. لا بل يتمنى المرء لو أن جميع الملحدين يكتبون كتباً سيئة مثله ولا يتجاوزون عروضه الاستفزازية المضحكة.

ورد كاتب آخر اسمه أحمد بن محمد الشامي على الكتاب نفسه رداً هجائياً بلغة الشعر. ويخاطب هذا الكاتب القصيمي بـــ "الصديق القديم" الذي يتهمه بأنه، بعد دفاعه الرائع في السابق عن القضية العربية، قد أصبح "موسخ العش". ففي سبع قصائد يتساءل الشامي كيف كان القصيمي سيصف شعبه لو كان غير عربي، وعما إذا كان، لو كان روسيا سيشتم بوشكين ولينين وتولستوي و"الحرب والسلم" والأم روسيا [وردت هذا التسلسل]، ولو كان ألمانيا سيشتم الشعراء والمفكرين العظام، كما يفعل مع كل ما يمت إلى العروبة بصلة(١٣٢).

وفي مقال للكاتب اللبناني يوسف الخال [مولود عام١٩١٧] يتخذ الكاتب من كتاب "العرب ظاهرة صوتية" مدخلاً فقط لكي يتحدث بعد ذلك عن مشاكل المثقفين العرب بعد اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية. ويقول الخال إنه عندما أصدر القصيمي كتاب"العالم ليس عقلاً" كانت صرخة الاحتجاج الواردة فيه لها وقع منطقي ولكن مع مرور الزمن وازدياد

---

١٣١ ـــ فهد العرابي الحارثي: "هم والتاريخ وحساسية الخطيئة" في: الرياض، العدد ٣٩٠٨ ، تاريخ ٨/٥/١٣٩٨ هـــ ، ص ٧.

١٣٢ ـــ أحمد بن محمد الشامي: "ماذا يريد القصيمي؟" بيروت١٩٨٠، ص١٢، و ص١٤.

حـــدة المرارة لدى القصيمي ازدادت قسوة لهجته في هجائه للعرب الذين يغمرهم بموسوعة مـــن الصـــفات المليئة بالكراهية. وبذلك أصبح عبد الله القصيمي نفسه ((ظاهرة كلامية)). وعند التساؤل عما إذا كان العرب سيحققون في أي وقت من الأوقات المقاييس التي يضعها لهـــم القصـــيمي في نقـــده، ينتقل الخال دون مقدمات إلى موضوع هجرة المثقفين اللبنانيين ويشكو من أن الأدباء والصحفيين الذين غادروا لبنان بسبب الحرب ذهبوا جميعاً إلى باريس أو نيويـــورك بـــدلاً من أن يغنوا الحياة الثقافية في بلدان عربية أخرى[١٣٣]. وحسب معرفتي كان مقال الخال آخر مقال ينشر عن كتاب واحد من كتب القصيمي.

٤ ـــ "ستار الصمت": عن مصير منشق[١٩٧٢ ـــ١٩٩٦]

في الســـبيعينات أيضـــاً لم تقتصـــر ردود الفعل على هجوم القصيمي على المحرمات المركـــزية للـــثقافة العـــربية والمجتمع العربي ـــ كما كان الحال عام١٩٦٤ ـــ على مجال الكـــتابة والنشـــر بل إن مجرد ظهور الكاتب في وسائل الإعلام اللبنانية الليبرالية لقي أشد الانـــتقاد. ففـــي عـــام١٩٧١ هاجم مقال نشر في صحيفة البلاغ الكويتية الملحق الأدبي الأســـبوعي لصـــحيفة الـــنهار، المحبوب في الكويت أيضاً، لأنه "يسلط الضوء على بعض الكـــتّاب الذين يبثون سمومهم المفسدة بين الصفحات بطريقة رقيقة"[١٣٤]. وقال المقال إن "ملحق النهار" يفضل أعمالاً لكتاب معارضين من أمثال صادق العظم وعبد الله القصيمي المرفوضـــين في جميـــع المجتمعات العربية بسبب هجومهما المتطرف على الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية. وهو يقدم منبراً لأشخاص مثل القصيمي الذي ـــ وهنا تشير البلاغ إلى إبعـــاده عام١٩٦٧ ـــ منع حتى من الدخول إلى لبنان. وتساءل كاتب المقال غاضبا: كيـــف تسمح وزارة الإعلام الكويتية، المسؤولة عن تطبيق أحكام الرقابة، بدخول كتابات إلى الكويـــت مـــثل كـــتابات القصيمي التي لاتتضمن سوى الإلحاد المكشوف، ويطالب بوضع النهار وملاحقها تحت الرقابة الدائمة[١٣٥].

---

١٣٣ ـــ يوسف الخال: "أفكار على ورق" في: المنار (لندن)، ٢٦ نوفمبر /تشرين الثاني١٩٧٧، ص٢٠.

١٣٤ ـــ "مـــلحق الـــنهار يعمم سموم الكاتب المارق عبد الله القصيمي فأين الرقابة بالوزارة الإعلام؟" في: البـــلاغ، ٨ سبتمبر/ أيلول١٩٧١؛ مطبوع في ملحق كتاب القصيمي: الكون يحاكم الإله، باريس١٩٨١، ص ٧١٣.

١٣٥ ـــ نفـــس المصـــدر السابق، ص٧١٥. يتطرق مقال البلاغ بشكل خاص إلى مقال القصيمي: "أمية العيون العربية هل هي أبدية؟"، في: ملحق النهار، ١٩٧١/٨/١٥، ص٣.

حتى في لبنان كانت هناك على الدوام محاولات متكررة لتقييد حرية الصحافة في هذا البلد الذي تتمتع فيه الصحافة بحرية واسعة. ففي عام ١٩٦٥ سنت، مثلاً، حكومة الرئيس شارل الحلو قانوناً يمنع الصحفيين من إهانة رؤساء الدول الأجنبية أو الحط من قدرهم. إضافة إلى ذلك سنت قوانين تقيد حرية الرأي والصحافة المكفولة في الدستور وتفرض عقوبات مالية وجزائية على ((كل تصرف وكل كتاب وكل خطاب يرمي أو يؤدي إلى إثارة النعرات الدينية أو العرقية أو إلى نشوب النزاعات بين الطوائف أو الفئات المختلفة))[١٣٦]. ولقد أشار النقاش العام الحاد الذي دار حول كتاب صادق جلال العظم" نقد الفكر الديني"[١٣٧]، والذي مثل الكاتب بسببه أمام محكمة في بيروت، بكل وضوح إلى أن النقد الديني الراديكالي يمكن أن تكون له عواقب قضائية في لبنان أيضاً[١٣٨].

وبعد عامين من ذلك التاريخ نشب نزاع أيضاً بين القصيمي وسلطات الرقابة اللبنانية. ففي عام ١٩٧٢ منعت جميع كتبه، لفترة مؤقتة، بناء على تعليمات وزارة الإعلام. وقامت الشرطة اللبنانية بمصادرتها من جميع محلات بيع الكتب والمكتبات ودور النشر[١٣٩]. إلا أن هذه الإجراءات لم تكن تعني عزل القصيمي عن قرائه. فقد تابع ملحق النهار نشر مقالاته ولام الناشرين اللبنانيين لأنهم لا يملكون الشجاعة لمتابعة نشر مؤلفاته[١٤٠]. ويقال بأن كثيراً من محلات بيع الكتب اللبنانية خبأت كتب القصيمي حتى توقفت محاولات المصادرة[١٤١]. في بادئ الأمر رد القصيمي على هذه الأحداث بسخرية لاذعة. تحت عنوان "أنا القصيمي سأحرق كتبي" كتب يقول:

"سأقتلها، التزاماً بالشرف وبالغيرة كما لغرض الأصالة والتقوى العربية.

سأحرق كتبي لأن جميع علماء الوراثة ودارسي خصائص الأجناس قرروا بالاجماع أنها (أي كتبي) لا يمكن أن تكون سلالة عربية. إنها باليقين أبناء غير شرعيين في المجتمعات العربية. وهكذا أيضاً قرر وأقتنع العرب جميعاً: الثوريون والرجعيون، الجمهوريون

---

١٣٦ ــ المادة ٣١٧ من قانون العقوبات اللبناني.

١٣٧ ــ نقد الفكر الديني، بيروت ١٩٦٩.

١٣٨ ــ في يوليو/ تموز ١٩٧٠ صدر الحكم ببراءة العظم وناشر كتابه.

١٣٩ ــ السباعي، ص ٨٩.

١٤٠ ــ انظر مقال: "الغول عبد الله القصيمي لن يمر"، في: ملحق النهار، ١٩٧٢/١٢/٢٥، ص١٤

١٤١ ــ السباعي، ص ٨٩.

والملكيون، الغربيون والشرقيون، المتعصبون والمتسامحون، المؤمنون والملحدون، حتى الملحدون، لقد آمنوا لكي يكفروا بها ولكي يتهموها بالالحاد. وحتى العصاة لقد أصبحوا أتقياء لكي يكرهوها ويتهموها بالخروج على التقوى.

علماء الوراثة والاجناس قالوا انها لاتوجد اية علامة جسدية او فكرية او اخلاقية او نفسية بل أو لغوية تستطيع أن تطرح أي شك، يستطيع أن يطرح أي احتمال لأن تكون هذه الكتب قد تنزلت من ظهور او بطون عربية، لأن تكون قد تقاطرت من أية أوعية عربية او أنها قد مرت بها، حتى ولا في أعماق ومنابع التاريخ البعيد. البعيد جداً.

قالوا لقد كنا نقاسي من أهواء وعواطف ومصالح معينة وقوية تضغط علينا بإلحاح وإصرار لكي نقتنع بغير ما اقتنعنا به وكنا نتمنى ذلك، ولكننا لم نستطع. لقد هزمت أهواءنا وعواطفنا ومصالحنا أمانة العلم والبحث والصدق في ضمائرنا. لهذا فاننا نعلن هذه الحقيقة بمرارة وعذاب واستحياء ولكن بارتياح وتوافق مع النفس لأننا لم نضعف أونكذب أو نزور خضوعاً للخوف أو للحب والرغبة أو للمجاملة والاستحياء.

اما العرب الذين قرروا جميعاً بكل اختلافاتهم المذهبية والدينية والثورية والتاريخية والاجتماعية والفكرية، بأن هذه الكتب لا يحتمل أن تكون دماء عربية أو انها تقاطرت من دماء عربية او اختلطت بدماء عربية، وأنها إذا كانت قد ولدت على أي فراش أو في أي بيت من البيوت الفرش العربية فلا بد أن تكون قد ولدت ولادة غير شرعية — فإنهم يقولون:

لقد حاولنا بكل الصدق والإخلاص أن نحاسب ونفسر هذه الكتب بأي نموذج من نماذجنا المختلفة زماناً ومكاناً وانساناً لنجد أي تشابه بينها وبين هذه النماذج فلم نجد.

ان في الانسان العربي مهما تباعدت وتفاوتت عصوره أو ظروفه او مستوياته أو ثقافاته شيئاً لا يمكن الضلال عنه. ذلك هو التقارب الحاد او التشابه الذي يكاد يكون تماماً بين نماذجه او بين وحدات نماذجه. إن في المجتمعات العربية المثقفين والمتعلمين جداً وفيها غيرهم، كما أن فيها من يحسبون ثواراً أو تقدميين بل ومتطرفين ومن يحسبون أيضاً زنادقة من حدة ثوريتهم الفكرية، وفيها كذلك من يحسبون نقيضاً حاداً لهؤلاء.

ولكن جميع هؤلاء يتشابهون الى حد الالتقاء الكامل أو الى أن يتساووا في أشياء كثيرة، بل في كل الاشياء ذات الاعماق والابعاد أو في كل أبعاد وأعماق الاشياء وتفاسيرها وفي مستوى وطبيعة الرؤية لها والاحساس بها.

إنهم يتفاوتون ويختلفون كثيراً في اللغة وفي أناقة التعبير عن الاشياء، ولكنهم لا يتفاوتون ولا يختلفون في عمق او صدق او حدة أو بعج الرؤية لها او في قوة وفدائية الموقف العقلي او الاخلاقي او النفسي او الاجتماعي منها. إنهم يختلفون في اربابهم وصلواتهم وشعاراتهم، ولكنهم لا يختلفون في فهمها او في رؤيتها او في تضخيمها وفي الانتظار منها او في العجز عن الالتزام بها او في رؤيتها كل الجمال وكل الحقيقة وكل الازل والأبد. انهم مهما اختلفوا في حجم رؤيتهم للشمس او للاشياء فانهم لن يختلفوا في عمق او في كنه رؤيتهم لها او في تفاسيرهم لمنطق كينونتها ومنطق بقائها او لمنطق اسلوبها في المجيء وفي البقاء. انهم مهما يختلفوا في الرؤية او في التفسير. انهم لا يرون مهما أبصروا ونظروا.

انهم مهما اختلفوا في اشخاصهم فانهم لا يختلفون في شخصياتهم.

ان الثوري والتقدمي والزنديق والاشتراكي والمتعلم والمثقف لايختلف عن نقيضه في العمق او في البعد او في المنطق او في الحماس او الغضب او الرفض او القوة او في العجز عن الالتزام او في الحب او البغض او الصدق او في المخاطرة او في التفاهة او النظافة او البشرية بل او اللغوية . إن الرؤوس لا يختلف حجمها مهما اختلفت النقوش والاغطية فوقها. ان رؤوسهم لا تختلف في قيمها وعضلاتها مهما اختلفت في لغاتها وازيائها.

ان كل الفرق بين لغتي مثقف او متعلم عربي وبين من لم يقرأ أو يكتب حرفاً في أي قضية كونية او انسانية او اخلاقية او اجتماعية او حتى دينية ليس سوى فرق اناقة وقراءة ولغة وغرور وادعاء وانتماء وارتفاع صوت وكثرة أخطاء وذنوب وجسارة على الاخطاء والذنوب.

ان هذا التفسير ليس تفسيرهم كما هو واضح. لكنهم حتماً يؤمنون به تفسيراً وتقويماً للإنسان العربي بل انهم ليرحبون ويسعدون به تفسيراً مجيداً لهم.

قالوا، أي العرب: أما هذه الكتب فإنها بكل تفاسيرها ولغاتها واخلاقها ورؤاها وبكل وقاحتها في الصدق والجسارة وفي الالتزام بالضمير وبتقوى التفكير.

نعم، إنها بكل ذلك خروج مثير بل وعدوان خطير على جميع نماذجنا ومواهبنا وطموحنا في جميع اجيالنا وعصورنا، إنها خروج وعدوان على آبائنا بقدر ما هي خروج وعدوان علينا وبقدر ما سوف تصبح كذلك على أحفادنا الذي سوف يأتون.

ولهذا فإن أحداً منا لايستطيع أن يتصور ولو احتمالاً ان تكون هذه الكتب عربية الدماء او الولادة او البيئة كما لايحتمل أن يتقبل او أن يغفر أحد منا أن تصبح عربية حتى ولا بالتجنس او التبني او بالولاء او بالهجرة بل وحتى بالاقامة المؤقتة او بالزيارة او بالسياحة."[١٤٢].

لم يستطع القصيمي، مع كل ما في هذه السطور من سخرية، إخفاء خيبة أمله من الرفض الذي لقيه وإحباطه من القبول الضعيف، حسب رأيه، الذي قابله به وعاصروه من العرب. وفي نفس المقال يتهم هؤلاء العرب بأنهم يقبلون اللجوء السياسي ولكنهم لا يقبلون اللجوء الفكري أو الديني. ومهما اختلف العرب في تصوراتهم السياسية والاجتماعية فإن ردود فعلهم متشابهة تجاه الهجوم على "الأصالة" العربية. وبما أن العرب رفضوا منح كتبه أصلاً عربياً شرعياً واعتبروها أولاداً غير شرعيين للعالم العربي لم يبق أمامه، القصيمي، كونه "أبوها" إلا أن يحرقها. وأخيراً فإنه، وعلى الرغم من كل المزاعم المخالفة، عربي وبالتالي ملتزم بمفاهيم الشرف العربية، وهو يعرف ما الذي يتوجب عليه في مثل هذه الحالة المريرة. فلكي يطهر الشرف العربي يجب عليه قتل أولاده المحبوبين.

إلا أن ما دفع القصيمي إلى العزلة أكثر من جميع العداوات وإجراءات الرقابة هو انهيار الوسط الثقافي والفكري بعد اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية. فعلى الرغم من جميع القيود كانت بيروت المكان الوحيد في العالم العربي الذي وجد فيه القصيمي منبراً لنقده الذاتي الراديكالي الإسلامي والعربي. ولارتباطه بالقاهرة كمكان للسكن لأسباب عائلية كانت الساحة الثقافية في بيروت إطاراً اجتماعياً لم يكن متوفراً في مصر.

وقد وصف شتيفان فيلد عام ١٩٧١ الأهمية التي تمتعت بها العاصمة اللبنانية على الشكل التالي:

"إن عاصمة البلد الصغير لبنان هي، بسبب قانون الصحافة الأكثر ليبرالية في العالم العربي، ملجأ ومأوى للمثقفين العرب وللسياسيين العرب المنفيين. وهناك أربع جامعات يدرس فيها طلاب نشيطون سياسياً من لبنان ومن بلدان أخرى في الشرق الأوسط، وعشرات دور النشر والمجلات الأدبية السياسية. وفي المقاهي الأنيقة في شارع الحمراء وفي "القهاوي" التقليدية حول ساحة البرج يجلس بعثيون، وناصريون وملكيون وشيوعيون من سورية ومصر والعراق. وهنا تطبع أكداس من المذكرات السياسية التي تباع سراً في البلدان

---

١٤٢ ــ القصيمي: "أنا القصيمي سأحرق كتبي" في: ملحق النهار، ١٩٧٣/١/٧، ص ١١.

العــربية الأخرى. وهنا تصدر أهم الكتب وأجرأها عن المشكلة الفلسطينية. ولعل القاهرة لم تــزل المركز الثقافي لكل ماله علاقة بالأدب العربي الكلاسيكي، ولعل الأزهر لم يزل المركز الــتوجيهي للأرثوذكسية السنية، إلا أن بيروت أصبحت منافساً للعاصمة المصرية في طريقه لأن يسلبــها مكانتها في مجال القضايا المعاصرة"[١٤٣].

إلا أن هــذا الانفــتاح الموصوف هنا لقي نهاية مفاجئة عام ١٩٧٥. ففي سياق الحرب الأهــلية راح كــثير من الكتاب والصحفيين والناشرين ضحية العنف. وفضل غالبية المثقفين المعــروفين مغــادرة لبنان والذهاب إلى المنفى في أوروبا أو أمريكا. كما أن حرية الصحافة والــرأي تضــررت كثيراً في الحرب. وتحت ضغط سوري تم عام ١٩٧٧ تشديد قوانين الــرقابة اللبــنانية. إضافة إلى ذلك مارست الميليشيات رقابة في المناطق الخاضعة لسيطرتها ومــنعت دخــول المطــبوعات الــتي لا تعجبــها إلى مناطقها. وهكذا شهدت الساحة الصــحافية ذات التــنوع الكبير سابقاً انهياراً كلياً، لأن التشتت السياسي للبلد حال دون تــداول الصــحف والمجلات بصورة حرة. وأدى هذا الوضع إلى نشوب صراع اقتصادي شــديد بين دور النشر دفاعاً عن البقاء. وبعد وقت قصير اضطرت جميع الصحف اللبنانية إلى تخفيــض عــدد نســخها. كما تخلت أيضاً عن الصدور يوم الأحد وأوقفت صدور ملاحقها الأسبوعية ــ بما في ذلك ملحق النهار المفضل لدى القصيمي.

لم يكن عبد الله القصيمي ينتمي إلى ذلك الفصيل من المثقفين اللبنانيين الذين يجيدون عدة لغات وتمكنوا بالتالي بسهولة من خلق منبر جديد لهم في لندن أو باريس، لأنه لم يكن يتكــلم أي لغــة أجنبية. إلا أنه كان مضطراً أيضاً إلى نشر الكتب الثلاثة، التي ألفها بعد انــدلاع الحــرب الأهــلية اللبنانية، لدى دور نشر عربية في باريس. وفي هذا المجال أيضاً ســاعده مــرة أخرى أحد أفراد دائرة أصدقائه اليمنيين في القاهرة واسمه أحمد عبد الرحمن جابــر. وكــان هــذا الصديق في أواخر السبعينات الأمين العام لمكتب رئيس الجمهورية الــيمني، فاســتغل زياراته الرسمية لفرنسا ليأخذ معه نصوص القصيمي إلى باريس ولإجراء الاتصالات مع دور النشر هناك[١٤٤]

١٤٣ــ شتيفان فيلد: "الله والإنسان في لبنان"، ص ٢٠٦.

١٤٤ ــ المصدر: حديث مع ابراهيم عبد الرحمن في ٢٧ مارس/ آذار ١٩٩٥.

كان الكتاب الأول الذي نشر بهذه الطريقة كتاب "العرب ظاهرة صوتية"[١٤٥]. وكان هذا الكتاب آخر كتاب للقيصمي يلقي في العالم العربي صدى قوياً نسبياً. إلا أن جميع النقاد أعطوا الكتاب تقييماً سلبياً جداً ورافضاً. وكانت ثمة "معول للهدم" تحتل لديهم غالباً مكان الصدارة. وبدا هنا أن قول القصيمي نفسه عام ١٩٧٣، بأن "الأصالة" العربية تشكل المحرّم المركزي الذي يؤدي انتهاكه إلى فصل الكاتب من المجتمع، قد تأكد.

أما الكتابان الآخران اللذان كتبهما القصيمي في الثمانينات[١٤٦] فلم يلقيا أي اهتمام. وحتى الرفض العاصف الذي واجهه الكاتب عام١٩٧٧ ظل غائباً كلياً هذه المرة. فحسب علمي لم تنشر أي قراءة نقدية لهذين الكتابين. وكانت ظاهرة التجاهل الكامل هذه توصف في الوسط الشخصي المحيط بالقصيمي بأنها "ستار الصمت" الذي أسدل أمام الكاتب منذ عام١٩٨٠ تقريباً[١٤٧]. بهذا الانعزال عن الرأي العام العربي المهتم بالشؤون الأدبية بدأت مرحلة انسحاب القصيمي إلى الحياة الخاصة. فبعد أن كان حتى نهاية السبعينات يشارك بين وقت وآخر في نقاشات عامة في القاهرة ومن ضمنها مجادلة حادة[١٤٨] مع الشيخ الشعراوي، الواعظ التلفزيوني المصري المشهور والكاتب الإسلامي الواسع الشعبية، تجنب بعد ذلك الظهور في المحافل العامة. فمنذ أعوام طويلة ــ وخاصة بعد وفاة زوجته المصرية [توفيت عام ١٩٩٠] ــ لم يغادر مسكنه في القاهرة إلا نادراً جداً.

هنا يطرح السؤال، لماذا لماذا آل القصيمي إلى هذه العزلة التامة. فانتهاك المحرمات المركزية للحضارة الإسلامية أو مخالفة أحكام الشرع الإسلامي لا يمكن أن تكون وحدها السبب في ذلك. ولم تطبق أبداً أحكام الشريعة ضد عبد الله القصيمي الذي اعتبر الكثيرون من معاصريه نقده للدين كفراً وارتداداً عن الإسلام. وبما أنه لم يدخل أبداً منذ العشرينات موطنه الأصلي المملكة العربية السعودية لم يكن من الممكن إقامة دعوى ضده هناك. ولذلك

---

١٤٥ ــ العرب ظاهرة صوتية، باريس ١٩٧٧.

١٤٦ ــ "الكون يحاكم الإله" باريس ١٩٨١؛ "يا كل العالم لماذا أتيت"، باريس١٩٨٦.

١٤٧ ــ انظر السباعي، ص٥. واستعمل التعبير نفسه إبراهيم عبد الرحمن في حديث معه في ١٢مايو/ أيار ١٩٩٣.

١٤٨ ــ روى القصيمي هذه القصة في ندوته في ٢٨مايو /أيار ١٩٩٣. وقال إن الذي دعا إلى المجادلة المذكورة كان رئيس الوزراء المصري آنذاك ممدوح سالم. وكان بين المشاركين وزير الثقافة المصري وعدد من المثقفين المصريين المعروفين مثل مصطفى محمود وغيره. فطرح القصيمي على الشعراوي بعض الأسئلة الاستفزازية عن وجود الله ثم سأله عما يحصل، حسب رأيه، في الجنة مع زوجات المسلمين طالما أن للرجال الحق في أن يمارسوا الجنس مع عدد غير محدود من النساء. بعد هذا السؤال غادر الشعراوي الجلسة غاضباً.

لم يبق أمام الشيوخ الوهابيين، الذين كانوا يريدون محاكمته، سوى إصدار فتوى ضده تصفه بأنه مرتد وتهدر بالتالي دمه.

وفي مصر أيضاً لم يحاكم القصيمي استناداً إلى قوانين التحديف على الرغم من أن القانون الجزائي هناك يفرض عقوبات على مهاجمة الأديان ويضع قيوداً على حرية الرأي في مجال القضايا الدينية. تحت عنوان "مخالفات تتعلق بالأديان" يذكر القانون المخالفات التالية:

"المادة ١٦٠: يعاقب بالسجن وبغرامة مالية لا تقل عن ١٠٠ جنيه ولا تزيد على ٥٠٠ جنيه، أو بإحدى العقوبتين، كل من تثبت إدانته بالمخالفات التالية:

١ ــ كل من يضايق ممارسة الشعائر الدينية لطائفة دينية أو يمنع الاحتفالات الدينية باستعمال القوة أو بالتخويف.

٢ ــ كل من يدمر أو يلحق ضرراً أو يوسخ بناية تستعمل لممارسة الشعائر الدينية أو شعاراً، أو أي شيء، آخر، يعتبره أتباع طائفة دينية مقدساً.

٣ ــ كل من يدنس قدسية القبور أو المقابر أو يوسخها.

المادة ١٦١: تفرض العقوبات نفسها على كل مخالفة ــ تمارس بالطريقة المذكورة في المادة ١٧١ [هناك تعداد لمختلف وسائل الإعلام والنشر] ــ موجهة ضد أحد الأديان التي تمارس علناً شعائرها الدينية المشمولة بهذه المادة [١٦١].

١ ــ طباعة أو نشر كتب تعتبر في نظر أحد الأديان، التي تمارس عباداتها علناً، مقدسة، إذا ما تم عمداً تحوير النص بطريقة تغير معناه.

٢ ــ تقليد الاحتفالات الدينية العلنية في جماعة علنية، أو بحضور مشاهدين، بهدف التهكم عليها"[١٤٩].

في مصر تتمتع الهيئات الدينية ــ وهي فيما يتعلق بالمسلمين جامعة الأزهر ــ بصلاحية الحكم على ما إذا كانت مطبوعة تجرح مشاعر أتباع طائفة دينية، وكل مطبوعة تتعلق بموضوعات إسلامية تحتاج قبل نشرها إلى موافقة الأزهر الذي استعمل مراراً وتكراراً حقه في عدم الموافقة على النشر[١٥٠]. وبما أن كتابات القصيمي في الستينات والسبعينات لم تكن لتحظى بموافقة الأزهر، قام بنشرها في لبنان حيث لا يتضمن قانون

---

١٤٩ ــ قانون العقوبات المصري، مجلة المحاماة، ص ٩٥.

١٥٠ ــ في شباط / فبراير ١٩٩٢ نشرت صحيفة "الأهالي" قائمة بالكتب والأفلام المراقبة استناداً إلى تلك الأحكام القانونية.

العقوبات قيوداً على حرية الرأي إلا تلك التي ترمي إلى تفادي النزاعات في النظام اللبناني القلق القائم على توزيع المناصب العامة على الطوائف الدينية. إلا أن حرية الرأي في المجتمعات الإسلامية لم تكن مقيدة بالأحكام القانونية والمحرمات الدينية وحسب وإنما أيضاً، وبدرجة أقوى، بالتطورات الاجتماعية التي حدثت منذ منتصف السبعينات. فبعد أن فقدت الإيديولوجيات المختلفة بعد هزيمة ١٩٦٧ كثيراً من أهميتها، ولكن الدول القومية القائمة أثبتت استقرارها، لقي "البديل الإسلامي"، الذي تقوده مجموعات تزداد تطرفاً باطراد، إقبالاً شديداً.

فبسبب احتكار السلطة وتمركزها في أيدي النخبة السائدة، وبسبب عدم وجود أي قنوات أخرى للمعارضة، أصبحت الجماعات الإسلامية أهم ملجأ للمستائين وخاصة في حالات الظروف الاجتماعية الصعبة وعدم العدالة في التوزيع التي ازدادت حدة في مصر نتيجة لسياسة الانفتاح الاقتصادي التي اتبعها الرئيس السادات. فقد تمكن الإسلاميون هناك منذ السبعينات من الدخول إلى مواقع كانت في السابق من معاقل الليبرالية، ومنها مثلاً النقابات المهنية. وكانت النتيجة مراقبة وتقييد الخطاب الديني السياسي وازدياد عدم التسامح مع الآراء المخالفة.

وظهر هذا التعصب المتزايد في المجتمع المصري بشكله الأكثر تطرفاً في عمليات الاغتيال التي استهدفت كتاباً ليبراليين أمثال الكاتب العلماني فرج فوده [١٩٩٢] والأديب المصري الحائز على جائزة نوبل للأدب نجيب محفوظ [١٩٩٤]. وأسفرت هذه الظروف عن تطور أدى إلى إلصاق علامة "إسلامي" على عدد متزايد من مجالات الحياة الاجتماعية بغية رفع مكانتها الإيديولوجية وإعطائها صفة التحريم، وإلى استخدام الإسلام بصورة متزايدة كصفة مشتركة لمختلف الأهداف الإيديولوجية والاجتماعية من أجل جعلها في منأى عن أي هجوم.

وبعد تسييس الدين وتحويل السياسة والمجتمع بهذه الطريقة إلى محرمات ومحللات أصبح من الممكن رفع كل خلاف سياسي أو اجتماعي إلى مستوى القضية الأساسية التي تمس جوهر العقيدة. وهكذا لم يبق في هذا النزاع الجديد بين الجماعات الإسلامية والدولة مكان للنقد الذاتي الإسلامي الراديكالي أو لخرق المحرمات.

بالمقابل كان لأسلحة الخطاب السياسي التي فرضتها جماعات المعارضة انعكاسات على السياسة الدينية للدولة. فالدولة تحاول الدخول في منافسة مع الجماعات الدينية لعرض

نفســها ديــنياً وللبرهنة على أن سياستها تخدم تطبيق المعايير الإسلامية. فهي تمنح الزعماء الديــنيين الــبارزين، وهــم غالباً من محيط جامعة الأزهر ولا يختلف خطابهم عن خطاب الإســلاميين إلا مــن ناحيــة الدرجــة، أفضل أوقات البث للتحدث في وسائل الإعلام الإلكــترونية، وتحاول الحكومة المزاودة على خصومها في تمسكها بالدين وتستعمل كل ما لديهــا مــن وسائل لمعاقبة منتقدي الدين[١٥١]. وهكذا تسحق الآراء المستقلة بين هذين القطبين بكل معنى الكلمة. ويقول فؤاد زكريا عن الخلل القائم في الحياة العامة بين المواقف العلمانية والمواقف الإسلامية ما يلي:

"يستند الإسلاميون في كفاحهم ضد العلمانيين على التدين التقليدي للجماهير، الأمر الــذي يتيح لهم إحاطة أنفسهم بــهالة من القداسة ووصم خصومهم بأنهم عناصر مخربة تــتطاول عــلى التقاليد الدينية. وبينما يتمتع الإسلاميون بحرية كاملة في عرض حججهم، تبقى تهمة الكفر مسلطة كسيف ديموقليس على رقاب العلمانيين الذين يخضعون حججهم على الدوام لرقابة ذاتية صارمة. [...] وباختصار، تحت الظروف الحالية لا يتواجه تياران فكــريان متســاويان في الحقوق، بل إن أحد التيارين يجد نفسه خاضعاً لآلاف الضغوط والقيود، بينما يشن الأخر، مجهزاً بــهالة من المهابة، بأقصى سرعة هجومه على الكفار ــ عندما تنقصه الحجة المنطقية"[١٥٢].

ولقــد تــأكدت اتهامات فؤاد زكريا عندما قام الشيخ المصري المعروف محمد الغزالي وأعرب علناً عن تعاطفه مع قتلة الكاتب العلماني فرج فودة. وأيد في شهادته أمام المحكمة في قضــية مقــتل فــرج فودة قتل المرتدين في حال عدم قيام الدولة بواجبــها في معاقبة مدنسي الدين. ونشرت "فتوى الشيخ الغزالي" على مدى عدة أيام في حلقات متسلسلة في صحيفة الأهرام شبه الرسمية. ويلخص مقال، يتخذ موقفاً ناقداً من الموضوع، أقوال الغزالي على الشكل التالي:

١ ــ إن المســلم يعّــد كافراً عندما ينتهك بسلوكه الحدود التي وضعها الله القوي العظيم.

---

١٥١ ــ في عــام ١٩٩١ حكــم، مثلاً، على الكاتب المصري علاء حامد بالسجن ثمان سنوات بسبب كــتابه الــناقد للدين "مسافة في عقل رجل". وسبقت صدور الحكم حملة ضد الكتاب لقيت دعماً من الأزهر. وعــندما حاولت وزارة الداخلية المصرية عام ١٩٩٢ التأخر في تصديق الحكم دعا الرئيس مبارك علناً إلى تنفيذ الحكم. قارن بهذا الخصوص: أحمد أبو زيد: "محاكمات سلمان رشدي المصري، علاء حامد"، القاهرة ١٩٦٢.

١٥٢ ــ فؤاد زكريا: "العلمانية ــ ضرورة تاريخية" في: لودرس ***Luders, S. 233***

٢ ـــ وعقوبة المرتد عن العقيدة الموت إذا كان ارتداده يعادل خيانة الوطن.

٣ ـــ ومـــثل هذا الشخص يستحق عقوبة الإعدام التي يتوجب على الدولة تنفيذها، وعـــندما لا تقوم الدولة بتنفيذ العقوبة ويقوم أحد المواطنين بأداء هذه المهمة، فلا يوجد في الإسلام عقوبة على هذا الفعل"[١٥٣].

أن يكـــون القصيمي قد ظل في منأى عن هذا التطرف الذي طغى على المناخ الثقافي في مصـــر، فـــإن السبب في ذلك يعود إلى انسحابه المزدوج من الحياة العامة المصرية، فمن الناحية الأولى كان منذ السبعينات قد قطع كل صلة بالأوساط الثقافية هناك ونجح في عزل نفســـه إلى درجة أنه لم يكن على بال أحد إطلاقاً في الثمانينات والتسعينات. ومن الناحية الـــثانية وضع نفسه بنوع الإنتقاد الذي يمارسه خارج إطار الخطاب السائد. فبالمقارنة مع الكـــتب الـــتي أثارت كثيراً من الجدل أمثال كتب فرج فودة وحامد أبو زيد تعّد كتب القصـــيمي أكثر استفزازية إلى حد بعيد. ولكن بينما تعرضت كتب فودة وأبو زيد لهجوم في أوســـاط الرأي العام وكانت لها عواقب قضائية ـــ وصلت في حالة أبو زيد إلى درجة تطـــليقه رغمـــاً عنه من زوجته بحجة أن زواج المرأة المسلمة من مرتد يعد غير شرعي ـــ وتعرضـــت لحملات صحفية، بقي القصيمي مهملاً كلياً في مصر. وهذا أمر يلفت الانتباه وخاصـــة عند مقارنته بالضجة التي أحدثها نقده الإسلامي الداخلي عام ١٩٤٦. وبذلك تتعزز الملاحظة القائلة بأن بعض المواقف المعتدلة تلقى أحياناً رفضاً أشد من خرق المحرمات الـــراديكالي الذي لا يصل، بسبب أسلوبه ومضمونه، أصلاً إلى جمهور عريض من الناس ويـــبقى بالتالي خارج إطار الخطاب الشائع. كما أن الجدل العام الذي دار حول حامد أبو زيد يقدم لنا بعض النقاط المؤيدة لهذا القول:

"إن الأمـــر لا علاقة له إطلاقاً بأسس الدين ولا بالتوحيد أو الرسول. فلو كان المقصود معاقـــبة المرتدين فعلاً لوجد كثير منهم وممن يعترفون ذلك علناً. وهذا أمر ليس غير عادي. ولـــو قارنـــاه بكتاب صادق جلال العظم" نقد الفكر الديني" لرأينا أن كتاب حامد أبو زيد "نقـــد الخطاب الديني" يصلح لأن يكون كتاباً تعليمياً للأزهريين الشباب. [...] ويبدو أن رد الفعـــل كـــان عنيفاً بشكل خاص لأن نقد أبو زيد جاء من الداخل وموجه إلى الداخل.

---

١٥٣ ـــ عوني الحوفي، في "أخبار الأدب" ٨ أغطس / آب ١٩٩٣، ص ١٥.

فمنذ محمد عبده يسبب مثل هذا "الانشقاق" غضباً أشد من الهجومات التي تأتي من الخارج"[١٥٤].

وهناك أمثلة كثيرة على أن الهجوم على شرعية المؤسسات الدينية والرسمية القائمة تكون له عواقب أقسى من الاستفزازات الموجهة إلى أسس العقيدة الدينية. فبعد عشر سنوات من نشر كتابه في النقد الديني " الرسالة الثانية من الإسلام"[١٥٥] حوكم الكاتب السوداني محمود محمد طه من الرابطة العالمية الإسلامية بتهمة الارتداد ثم أعدمته الحكومة السودانية استناداً إلى هذه التهمة. إلا أن الأسباب الحقيقة لإدانة طه لم تكن، على أرجح الظن، أقواله الاستفزازية عن الوحي الإسلامي وإنما انخراطه في السياسة الداخلية السودانية، ودوره في الحركة الإصلاحية"الإخوان الجمهوريون"، ونشره كتاب "الدين ورجال الدين عبر سنين" الذي يشن فيه هجوماً حاداً على علماء الدين المسلمين في المملكة العربية السعودية ومصر والسودان[١٥٦].

ومن الممكن تفسير حالات أخرى من الجدل حول النقد الديني في الماضي والحاضر بصورة مشابهة: ففي حالة سلمان رشدي لعبت بالتأكيد محاولة الخميني استغلال الفتوى ضد الكاتب لاستعادة مكانته الدولية الزائلة دوراً كبيراً كالدور الذي لعبته التلميحات المهينة لقائد الثورة الإيراني في كتاب آيات شيطانية. وفيما يتعلق بالملاحقات القضائية التي تعرض لها علي عبد الرازق عام ١٩٢٥ بسبب كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، فمن المعروف أن الملك فؤاد، ملك مصر آنذاك، استعمل كل ما لديه من سلطة لمعاقبة الكاتب لأن مواقف علي عبد الرازق أعاقت طموحاته في تولي الخلافة.

أما القصيمي فقد تركز كامل نشاطه ودائرة تأثيره خلال الأعوام الخمسة عشر الماضية على محيطه الشخصي. وكانت الزاوية الخاصة الأخيرة التي كان ينشط فيها ندوة أسبوعية تنعقد في منزله في غرفة الجلوس. إلا أن الشيء المفاجئ والمدهش هو اتساع دائرة المشاركين في حلقة النقاش هذه. إذ إن حضور شخصيات سياسية هامة من مختلف أرجاء

---

١٥٤ ــ كرماني، نافيد: "الوحي كوسيلة اتصال ــ مفهوم الوحي عند نصر حامد أبو زيد" [رسالة ماجستير غير منشورة] بون، ١٩٩٤،ص٩٢.

١٥٥ ــ الرسالة الثانية من الإسلام، أم درمان ١٩٦٧.

١٥٦ ــ بشأن المقولات الإيديولوجية لمحمود طه وحركته الإصلاحية "الإخوان الجمهوريون" قارن: ***D. Khalid: " The Centrifugal Forces of Religion in Sudanese Politics", in: Orient 26 (1985), p. 572- 600. Annette Overmann: Die" Republikanischen Bruder" in Sudan, Eine islamische Reformbewegung des 20. Jahehunderts. Frankfurt, 1993.***

العالم العربي، وخاصة من شبه الجزيرة العربية، بصورة دورية ومنتظمة وحلولهم ضيوفاً على القصيمي، يتناقض تناقضا صارخا مع انسحابه، فيما عدا ذلك، انسحاباً كاملاً تقريباً من الحياة العامة. لم يكن يوجد بين هؤلاء الزوار أدباء أو كتاب إلا ما ندر. وإذا ما كان بعض ممثلي الحياة الثقافية المعروفين، أمثال الكاتب العلماني المصري سيد القمني والكاتبة البحرانية فوزية رشيد، قد وجدوا طريقهم إلى ندوة القصيمي فإن زياراتهم لم تكن منتظمة وإنما برفقة وسطاء كانوا يشاركون في الندوة بانتظام[١٥٧].

كان بين المشاركين في الندوة مجموعة كبيرة من اليمنيين الذين كانوا قد أصبحوا أصدقاء للقصيمي منذ تعرفهم عليهم أثناء فترة دراستهم في القاهرة في الخمسينات. وكان كثيرون منهم قد تقلدوا مناصب سياسية هامة في اليمن بعد الثورة اليمنية عام١٩٦٢ وجلبوا معهم بدورهم أصدقاء وزملاء لهم إلى منزل الكاتب السعودي. وكانت هذه المجموعة تضم الثوري السابق عبد الله جزيلان، والسفير اليمني السابق لدى جامعة الدول العربية أحمد الشجني، المتوفي عام ١٩٩٤، ورجلي الدولة أحمد نعمان وأحمد عبد الرحمن جابر اللذين ساعدا القصيمي في الستينات والسبعينات على نشر كتبه خارج مصر.

وكان هناك بعض المشاركين الشباب القادمين من المملكة العربية السعودية والكويت والإمارات العربية المتحدة الذين قد يكون اهتمامهم بالقصيمي نابعا من إغراء الممنوع، أي من رغبتهم في التعرف على مفكر راديكالي كتبه ممنوعة في بلدانهم. فكانت زيارة قصيرة لندوة القصيمي تشبه التمتع بإحدى المتع غير المسموحة في أوطانهم والتي تقدمها العاصمة المصرية للرجال الشباب القادمين من شبه الجزيرة العربية بوفرة كبيرة.

أما الرجال الأكبر سناً من دائرة معارف القصيمي الكبيرة من نفس المنطقة فكانت لزياراتهم المستمرة للقصيمي دوافع أخرى. كانت تربطهم بالكاتب علاقات حميمة تتجاوز جميع خطوط الفصل الإيديولوجي. فقد كان هؤلاء الأصدقاء يكررون دائماً القول إنهم يرفضون، من ناحية المضمون، النقد الديني للقصيمي، لكنهم معجبون أشد الإعجاب بالشجاعة والرجولة اللتين يواجه بهما المقاومات والعداوات والمحرمات.

يتجلى هذا الموقف، مثلاً، في رسالة محبة إلى عبد الله القصيمي من الكاتب الكويتي هاشم السبتي عام ١٩٩٥. يطلب السبتي، الذي كان في السابق من ألد خصوم القصيمي، من قرائه التوقف عن عزل الكاتب السعودي والدخول معه في نقاش. فتحت عنوان" إليك أيها القريب البعيد، إلى عبد الله القصيمي" كتب يقول:

---

١٥٧ ــ سيد القمني وزوجته فوزية رشيد كانا صديقين لإبراهيم عبد الرحمن المقرب جداً من القصيمي.

"يـزداد الحزن في عينيك، وخطاك تزداد تثاقلاً بعد أن أدمتها أشواك الطريق. فكم هو عسـير وقاسٍ الطريق الذي تسلكه... [...] بالأمس رأيتك. وكنت قد عرفت فيك دائماً ذلـك العملاق المنتصب القامة الشامخ بريشته التي تبهر المتقلبين، الذين يجرون لاهثين وراء مجد زائف، وجميع الأمعيين، أنت وحدك تقف على الجانب الآخر وتنظر إليهم نظرة الواقف عـلى القمـة الـذي ينظر مؤنباً ومتعاطفاً إلى أولئك الذين يسكنون في المنخفض. أنت يا سـيدي... أنت أستاذ القلم الحر، المكافح من أجل ما كان يؤمن به، ومن أجل ما لم يزل يؤمـن بـه، مـن أجل ما كتب وما سيكتب، [المكافح] دون تساهل، ودون تردد، ودون خـوف، وإنما بكل الشجاعة والإلحاح والقدرة على الإقناع بقوة المنطق. [...] لقد سألت نفسـي: ألم يكـن صـحيحاً عندما ناديت وأعلنت وكتبت: "كبرياء التاريخ في مأزق"، و"العـالم ليس عقلاً" ؟ فهل السرور فكرة جنونية في حياة الإنسان، وهل الصراحة وهم في فكـر العـربي؟ وهل يؤمن من يعارضك فعلاً بصحة موقفه؟ وهل هذا الموقف متناقض أم منسـجم مع موقفه الأخلاقي، مع أسلوبه في الحياة ومع أفكاره التي لا يراها في ما تكتبه أنت وفي ما كتبته؟ أليس من يعارضك، ويستخدم في تعامله معك كل الوسائل الكريهة والقذرة، عاجزاً أقصى درجات العجز عن أن يكون مثلك أو أن يصل إلى مستواك؟ [...] هذا الذي هجـره ونـبذه العرب والعالم، هذا، الذي كتب وقال أن "العالم ليس عقلاً" وأن "العرب ظاهـرة صوتية"، والذي يسأل عن أعمق أعماق هذا الوجود ومثّل صحراء بلا أبعاد. ..، فكـم كتب هذا النجدي عبد الله بن علي القصيمي دون أن يسأله أحد أو يجيبه أحد، على الـرغم مـن أنه طالب بطرح جميع الأسئلة وإعطاء جميع الأجوبة. [...] لذلك أتوجه إلى علماء الكويت لكي يدعوا الحوار معه ويناقشوه. إننا نريد أن نعرف المزيد عن الرجل المحمل بالشـتائم ضـد العرب وضد الإسلام. فهل ما كتبه صحيح أم خاطئ؟ ولماذا خاض كاتب هذه الرحلة الطويلة بعدما كان من علماء الأزهر؟ ولمن كتب؟ إنني أدعو حقاً إلى الحوار معه وإلى الـتعرف عـلى جميع أفكاره عن طريق النقاش والمجادلة معه. أعماله من منبوذات العالم العـربي تُشن ضدها حرب خارج إطار الرقابة. إن النقاش والجدل والحوار معه واجب على أولـئك الذين يعملون من أجل نهضة الإسلام ويسعون بذلك إلى تحقيق العدالة، بينما يزعم هو على الجانب الآخر أنه يريد أيضاً العدالة والعقل.

لذلك أدعو إلى هذا الحوار لأنه يعني إزالة التوتر. فهو [القصيمي] ذاق الآلام، وبكى، ونـادى حـتى الصراخ لكي تصل أفكاره إلى الآخرين. ولذلك نطلب من الآخرين، من

الذيـــن لايـــرون فيه سوى أنه يجسد كل الضلال وكل الخطيئة، أن يرافقوه على الطريق الصحيح الأفضل، طريق الشريعة الإسلامية"(١٥٨).

إن الانعطافـــة التبريرية التي تختتم بـــها هذه الرسالة تحاول. سد فجوة تقوم لدى كثير مـــن أصدقاء القصيمي بين آرائهم العلنية وآرائهم الخاصة. ويظهر هذا التناقض على أشده عـــندما يتعـــلق الأمر بعلاقات القصيمي مع أفراد العائلة الملكية السعودية. فعندما حدثت ضـــجة عـــام ١٩٤٦ بعد نشر "هذي هي الأغلال" اتخذت المؤسسات الرسمية في المملكة العربية السعودية من الكاتب موقفاً محايداً يميل إلى المؤيد. وعندما هدرت أعلى سلطة دينية في المملكة العربية السعودية عام١٩٤٦ دم القصيمي لم تتخذ الجهات الرسمية السعودية أي إجـــراء لتحويل هذا الموقف الشرعي إلى حكمٍ قضائي ملموس أو لإلقاء القبض عليه. لابل إن القصـــيمي ظل بعد ذلك يتلقى دعماً مالياً من الأسرة الملكية. ولكن هذا الدعم قد لا يـــثير الدهشـــة إذا ما كان يأتي من الحساب الخاص للأمير طلال رئيسِ مايسمى بمجموعة "الأمراء الأحرار"(١٥٩). إلا أن الملك فيصل والملك فهد كانا يتخذان أيضاً موقفاً إيجابياً من القصـــيمي. كما أن دراسة ابني القصيمي في الخارج مولتها الحكومة السعودية، وبعد ذلك عمـــل كلا الابنين في الجامعات السعودية(١٦٠). وكان للقصيمي منذ عام١٩٣٦ علاقات جيـــدة دائمـــاً مع سفارة المملكة العربية السعودية في القاهرة حيث ظل حتى السبعينات

---

١٥٨ ــ هاشـــم السـبتي: "إليـــك أيها القريب البعيد، إلى عبد الله القصيمي، في كتاب "من وحي المحبة" للكاتب نفسه، القاهرة ١٩٩٥،ص١٠٠ ــ١٠٣. السبتي يخاطب القصيمي في إطار رسالة تحية وإكبار إلى وطنه الكويـــت بعد الاحتلال العراقي. وحسب قول إبراهيم عبد الرحمن كان هو نفسه الذي طالب عام ١٩٧١ في الصـــحافة الكويـــتية بمراقبة المقالات الصحفية للقصيمي. لكن هذا الكاتب الكويتي الذي يعيش في القاهرة منذ الغزو العراقي لبلده أقام في الأعوام الأخيرة علاقة صداقة مع القصيمي وصار يزوره بصورة دورية منتظمة.

١٥٩ ــ طـــلال، أخ صـــغير للمـــلك ابن سعود، كان في مطلع الستينات يقود مجموعة من أعضاء العائلة المالكـــة التقدميين، من ضمنهم الأمراء بدر، وفواز، ونواف، وعبد المحسن، وسعد بن فهد، الذين كانوا متأثرين بالقوميـــة العـــربية الناصـــرية وكانوا منذ عام١٩٦٢ يطالبون من المنفى في القاهرة بإقامة حكم ملكي دستوري وبوضـــع دستور في المملكة العربية السعودية. وبعد سقوط الناصرية بعد هزيمة ١٩٦٧ والسياسة الإصلاحية التي اتبعها الملك فيصل عاد طلال إلى بلده وتصالح مع عائلته.

١٦٠ــ درس الإبـــنان الطـــب في بريطانيا. فيصل القصيمي، الابن الأصغر، أصبح أستاذاً في جامعة الملك عبد العزيـــز في جـــدة. ومحمـــد عبد الله القصيمي هو رئيس كلية الطب في جامعة الملك سعود في الرياض. ونشر عدة كتب عن تخطيط الأسرة والأمراض الجنسية والشؤون الصحية ومعالجة مرض السكري.

والثمانينات ضيفاً مكرماً في الحفلات الرسمية التي تقيمها السفارة وفي عام ١٩٩٥ اتصل الملك فهد خلال زيارة للقاهرة بالقصيمي هاتفياً واستفسر عن صحته وأحواله[١٦١].

إن هذه الاتصالات المتكررة تجعل من المستبعد أن تكون بمحض المصادفة، وتؤيد عوضاً عن ذلك الفكرة القائلة بأنها تعود، من جهة، إلى القرابة الشخصية، ومن جهة أخرى، إلى الصراع المستتر بين المؤسسة الدينية والعائلة المالكة في المملكة العربية السعودية. بالمقابل فإن الاحترام الذي كان يحظى به القصيمي في محيطه الشخصي ولدى أصدقائه في شبه الجزيرة العربية ازداد شدة لأن القصيمي ظل طيلة حياته يرفض قبول مساعدات مالية من الجهات السعودية أكثر مما يحتاج لتأمين معيشته. فقد عاش حتى عام ١٩٩٥ دون أي رفاهية في مسكن يوحي بالفقر تقريباً ويبدو أن تجهيزاته لم تبدّل منذ الخمسينات.

توفي القصيمي في ٩/يناير كانون الثاني ١٩٩٦ في مستشفى بحي عين شمس في القاهرة[١٦٢].

١٦١ــ مقابلة مع إبراهيم عبد الرحمن في ٢٧ مارس/آذار ١٩٩٥ وفي ٣١مايو/أيار ١٩٩٣. وذكر أمامي أقوالاً مشابهة سفير اليمن لدى جامعة الدول العربية أحمد الشحي في مقابلة معه في ١٢مايو/ أيار١٩٩٣.

١٦٢ــ لم تبق وفاة القصيمي دون اهتمام في العالم العربي. ففي ١٠ يناير /كانون الثاني نشرت الصحف المصرية: الأهرام، والوفد، والعربي، نبأ قصيرا أعلنت فيه وفاة القصيمي. وفي اليوم الثاني نشر ابراهيم عبد الرحمن في الأهرام إعلانا عن وفاة القصيمي تضمن قائمة بأهم أعماله. وفي يوم ١١ يناير أيضاً نشرت صحيفة" الشرق الأوسط" التي تصدر في لندن مقالين عن وفاة القصيمي وقائمة بأسماء كتبه. كتب المقال الأول محمد دحو وبدر الحارث بعنوان:" مات القصيمي فيلسوف العبث المتمرد"، وكتب الثاني حاسر الجاسر بعنوان: "أسرار المفكر الغامض". وفي ٢٧ يناير نشرت الأهرام رثاء آخر بقلم مصطفى بهجت بدوي، بعنوان: "القصيمي". وبعد وقت قصير نشرت الكاتبة البحرينية فوزية رشيد ثلاثة رثاءات للكاتب السعودي لخصت فيها بإسهاب حياته وأعماله: "القصيمي.. محظور حياً وميتاً" في: الأهرام ١٩٩٦/١/٢٤، ص١٥؛ و"وصف العرب بظاهرة صوتية.. ورحل في صمت "، في: العربي [القاهرة] ١٩٩٦/٢/٥، ص١٢؛ و"عبد الله القصيمي بعد رحيله: كبرياء التاريخ في مأزق" في: "إبداع"، فبراير ١٩٩٦، ص٢١ ــ٢٣. نشر هذا المقال الأخير في إطار موضوع خاص خصصته مجلة "إبداع" الأدبية القاهرية المعروفة للقصيمي في عدد فبراير تضمن إضافة إلى ذلك مقالين آخرين:سيد محمود القمني ((عبد الله القصيمي:صوت صارخ في البرية؟،ص ١١ ــ ١٥؛ وحسن طلب: ((عبد الله القصيمي: قطرة الشك في صحراء اليقين))، ص ١٦ ــ ٢٠. وفي لبنان أدليا بدلوهما اثنان من أصدقاء القصيمي القدامى: ناشر النهار ابن مشجع القصيمي وناشر كتبه سابقاً أنسي الحاج: ((عبد الله القصيمي))، في: ملحق النهار، مارس /آذار ١٩٩٦، ص ١٤. وآخر مقال معروف بالنسبة لي عن شخص القصيمي وأعماله، و لم أتمكن من دراسته شأنه شأن المقالات الأخرى المذكورة في هذه الحاشية لأنها وصلتني بعد الانتهاء من تحرير هذا الكتاب، جاء من عُمان: صبحي حديدي: ((المفكر الراحل عبد الله القصيمي)) في "نزوى" (مسقط)، يوليو/ تموز ١٩٩٦، ص ٣٧ ــ ٤٣

كلمة ختامية

بسبب التطور الفكري للقصيمي من تطرف إيديولوجي إلى آخر لا يمكن في بادىء الأمر إصدار حكم إجمالي شامل على أعماله. بل إن هذه الأعمال تبدو من النظرة الأولى أنــهــا تتسم بقطع راديكالي بين موقفين متعارضين كلياً لا يمكن التوفيق بينهما، ألا وهمــا: الموقف الوهابي الحاسم الذي كان له أبنغ الأثر على نشأته وطريقه التعليمي كاملاً وعلى المرحلة الأولى من إبداعه، ثم الموقف اللاحق الذي تمثل بهجومه الحاد على كل ما هو ديني.

أمــا الأســباب القطعيــة لتراجع القصيمي عن معظم مواقفه السابقة فلم يكن من الممكــن كشــفها كاملة حتى ولا في الأحاديث الشخصية التي أجريتها معه. فالقصيمي نفسه كان يرفض دائماً التحدث عن المواقف والآراء التي تبناها قبل الستينات.

وكــان يترعج من لصقه دائماً بأقوال مر عليها أكثر من نصف قرن. فقد كان يريد التنصــل مــنها وعدم نسبــها إليه، ولذلك كان يمنع أي سؤال عن أسباب تراجعه عن قــناعاته الديــنية السابقة. لابل إن هذا الرفض الكامل للمراحل الأولى من كتاباته امتد ليشــمل المؤلفــات المرموقة التي كتبــها في الأربعينات والتي كانت ذات أهمية مركزية بالنسبة لانتقاله من النقد الداخلي للإسلام إلى النقد المعادي للإسلام. وبسبب عدم توفر معــلومات بيوغــرافية صادرة عن الكاتب نفسه فلا سبيل لتفسير هذه المرحلة الانتقالية سوى الاعتماد على وجهات النظر الواردة في كتبه، وعلى التجارب الحياتية التي تعرض لها كشخص، وعلى محيطه الاجتماعي والمعيشي.

فــيما يخــص الجانب المتعلق بالمضمون فإن ما يلفت الانتباه في بادئ الأمر هو أن كتابات القصيمي تتميز بثبات كبير في الموضوعات التي تناولها وفي الأشياء التي تنتقدها.

وتظهـــر هذه الاستمرارية في الهجوم المتكرر دائماً على نفس الظواهر الدينية كالتصوف والممارسات الدينية الشعبية وتمجيد الأولياء الصالحين. وهذه الآراء عبر عنها القصيمي في كـــتاباته الأولى ضد الممارسات الدينية لمؤسسة الأزهر وضد الإسلام الشيعي. وبعد أن أصبحت في الأربعينات قضية التخلف السياسي والاقتصادي للدول الإسلامية الموضوع الرئيســـي لكتـــبه في ذلك الوقت، جعل حدة نقده الذاتي أكثر تطرفاً ووسعه باستمرار ليشـــمل مزيداً من مجالات الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية والمجتمع الإسلامي. ومنذ نشـــر "هذي هي الأغلال" تحوّل الهجوم على بعض الأشكال الظاهرية للدين شيئاً فشيئاً إلى هجـــوم شامل على الأسس الفكرية للمدنية الإسلامية. ثم جاءت كتبه المتأخرة، التي تـــرمي حسب فهم معاصريه من رجال الدين إلى خرق جميع المحرمات، لتجعل منه ممثلا لأحـــد وأجـــرأ شكل من أشكال النقد الديني و الإيديولوجي عرفه العالم العربي في أي وقت على الإطلاق.

يقف على الأرجح وراء هذا التطور خط فكري يربط بين عملية لاهوتية راديكالية للتطهير الذاتي ترمي إلى تخليص الدين من جميع الشوائب والبحث عن الخلاص العاطفي والـــروحي، من جهة، وتكوين صورة للعالم مضادة للدين،من جهة أخرى. وفي سياق هـــذه العملية تخضع في كل مرة مجالات جديدة من المجالات الدينية للنقد العقلي وترفض في كـــل مـــرة إمكانات جديدة من إمكانات التوسط مع ما وراء المحسوس، حتى يصل الأمر أخيراً إلى إخضاع أقدس مقدسين، الله والوحي، للنقد أيضاً.

هـــذه العلاقة المحتملة تطرح السؤال عما إذا كانت مقولات ماكس فيبر عن "نزع السحر عن العالم"، التي تعتبر غالباً الأساس الذي تقوم عليه الصيغ البيوريتانية (التنقوية) الكالفيـــنية من المذهب البروتستانتي، يمكن تطبيقها أيضاً على بعض الاتجاهات الوهابية الـــرامية إلى تخليص الدين من الشوائب، والتي أثرت على القصيمي تأثيراً حاسماً في مطلع حياته، هي التي فتحت الباب أمام عملية نزع السحر هذه وشكلت بالتالي الخطوة الأولى عـــلى طـــريق تـــراجعه في وقت لاحق عن الصورة الدينية للعالم. في كتابه "الأخلاق البروتســـتانتية " وصـــف ماكس فيبر المقولات التي يستند إليها هذا الظن على الشكل التالي:

"هـذا الغياب المطلق للخلاص الكنسي القرباني كان الشيء الحاسم بصورة مطلقة تجاه الكاثوليكية. فتلك العملية العظيمة في التاريخ الديني، عملية نزع السحر عن العالم، الـتي بدأت بالنبوة اليهودية القديمة، والتي رفضت، بالاتحاد مع الفكر العلمي الإغريقي، جميـع الوسائل السحرية للبحث عن الخلاص واعتبرتها خرافات وآثاماً، وصلت هنا إلى خاتمتها. وعلاوة على ذلك كان البيوريتاني الحقيقي يرفض كل أثر للطقوس الدينية على القبـور وكان يقبر أعز الناس إليه بدون أي مراسم لكي يحول سلفاً دون أي إعتقاد بأي تـأثير خلاصي لأي نوع من القرابين أو الحركات السحرية. لم يكن يرفض وجود أي شـيء سحري وحسب بل لم تكن هناك أي وسيلة لجعل رحمة الله تشمل من قرر الله حرمانه من رحمته. تتضمن هذه العزلة للإنسان، مرتبطة مع التعاليم الصارمة القائلة ببعد الله حـتماً عن كل ما هو مخلوق وبأن المخلوقات لاقيمة لها، موقف المذهب البوريتاني السلبي سلبية مطلقة من جميع العناصر الحسية العاطفية في الثقافة والتدين الذاتي"[١].

كانت إحدى سمات العملية الموصوفة بهذا الشكل الاستيلاء الشخصي على الرسالة الإلهية عن طريق النص الموحى مع إلغاء كل علاقة قربانية بين الإنسان والإله. هذا الاتجاه كـان لـه حضور قوي في كتابات القصيمي حتى الأربعينيات. وما جاء بعد ذلك كان رفضاً متزايداً لأي هيئة وساطية بين الإنسان والله. وكون القصيمي قد اختزل في البداية الديـن بقصره إياه على الوحي وعلى عدد محدود من التقاليد النبوية السلفية، ثم اتخذ في أعمالـه المـتأخرة من هذا الوحي بالذات موضوعاً مباشراً لهجومه، فإنه قد دفع بذلك عمـلية نـزع السحر إلى أقصى درجات التطرف. وفي حالة القصيمي أصبح واضحاً، إضـافة إلى ذلك، أنه، ليس فقط برفضه لجميع الوسائل السحرية والصوفية للتقرب من الله، وإنمـا أيضـاً بتأكيده على طريقة حياة منهجية منظمة وعلى زهد مهني دنيوي، قد مارس نوعاً من "نزع السحر" عن دينه نفسه.

وهـناك مرحلة هامة أخرى في تخلي القصيمي عن جذوره الدينية تمثلت في أنه بدأ مـنذ مطـلع الأربعيـنات يعتبر الدين، وبصورة متزايدة، مجرد وسيلة للتقدم والتطور الاقتصادي. ولاشك في أن هذه النظرة الأداتية للفكر الديني كانت بداية طريقه إلى هدم

---

١ ــ ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية، ص١٢٢.

صورته الدينية عن العالم. وبذلك سيس القصيمي الدين ونزع عنه بصورة متزايدة مضمونه الروحي واللاهوتي.

أما فيما يتعلق بالعوامل الخارجية لانتقال القصيمي من النقد الذاتي الديني إلى رفض الفكر الديني رفضاً كاملاً، فقد عرضنا في الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب الخلفية الفكرية العامة التي شكلت أرضية لتطوره منذ أواخر الثلاثينات: فبعد أن دخل هذا الكاتب السعودي في البداية عن طيب خاطر في ائتلاف مع الوهابيين والسلفيين، رفض في وقت لاحق المساهمة في توجه السلفية بصورة متنامية نحو مزيد من الانعزالية الثقافية وفي الوقت نفسه نحو تأثير أقوى في الأوساط الشعبية باتباع أساليب رخيصة في كسب التأييد. فقد كان القصيمي دائماً بعيداً عن ثلاثة أشياء: كسب التأييد الشعبي بأساليب رخيصة، والنشاط السياسي التحريضي، والدعوة الاشتراكية إلى المساواة الشاملة، ثم أصبح منذ حوالي ١٩٤٠ رافضاً لها رفضاً قاطعاً. وتمثل رد فعله الأولي في تشديد حدة نقده لهذه الميول لدى الإسلام السياسي المعاصر في مصر.

نتيجة لهذا التخلي عن جميع التيارات الفكرية والسياسية الهامة، وضع القصيمي نفسه، داخل الحياة الثقافية الحديثة في العالم العربي، في موقع يزداد عزلة عاما بعد عام. فقد قطع جميع الجسور مع تلك الحركات التي كانت في السابق تنظر إليه بعين الرضى، دون أن يكوّن لنفسه وسطاً فكرياً واجتماعياً جديداً. لابل إن إصراره الشديد على الاستقلالية الفكرية لمواقفه وآرائه جعله ينكر وجود أي تأثير غريب على فكره. وعلى الرغم من أنه استشهد بغوستاف لوبون وآوغست فوريل، واعترف بأنه قرأ نيتشه، وتبنى حرفياً تقريباً مقولات من النقد الديني الفرويدي، فقد كان ينفي نفياً قاطعاً أي تأثير لمؤلفاتهم عليه.

لعل الهجوم الحاد الذي تعرض له القصيمي اعتباراً من عام ١٩٤٦ بعد نشر "هذي هي الأغلال" عزز عزمه على التراجع عن كتاباته ذات الطابع الأصلي أصالة مطلقة. فبعد تلك الضجة يتضح بكامل أبعاده الانقطاع الذي حدث في فكر القصيمي. فبينما كان لايزال يعتبر النقد الذاتي الإسلامي الراديكالي الذي ورد في هذا الكتاب موقفاً إسلامياً داخلياً، لم يبق أي أثر لمثل هذه الإشارات في أعماله اللاحقة. كما أن امتناع

القصيمي عن الكتابة عدة أعوام بعد عام ١٩٤٦ يشير أيضاً إلى أن الرفض الذي لقيه آنذاك هز صورته عن العالم، التي كانت لم تزل ترتكز على قاعدة دينية، هزاً عنيفاً دعاه إلى تغييرها. ولذلك يتحدث السباعي، مصيباً، عن "أزمة الشك" التي مر بها الكاتب في هذه المرحلة من تطوره[٢]. ثم ازدادت حدة هذه الأزمة الداخلية بإبعاده عن مصر في الخمسينات وعيشه في المنفى السياسي، مما أدى في النهاية إلى رفضه الجذري لكل ما كان ذو معنى بالنسبة له في السابق.

وفي القراءات النقدية لكتبه، أيضاً، يبدو القصيمي ـــ رغم شعبيته الكبيرة العابرة في الستينات والسبعينات ـــ وحيداً إلى أبعد الحدود. فهو لم يؤسس أي "مدرسة فكرية"، ولا يمكن نسبه إلى أي مدرسة من المدارس الفكرية المعروفة، ولم يكن له خارج إطار محيطه الشخصي الضيق أي أتباع أو علاقات تستحق الذكر. ويعود السبب في ضآلة درجة تأثيره، في المقام الأول، إلى الصيغة التي يعرض بها القصيمي بناءه الفكري. إذ إن طريقة العرض غير المنهجية، والأسلوب الشديد الإطناب، والتكرار المستمر لنفس الأشياء، والطابع الحكمي لكتاباته، كل ذلك يجعل من الصعب على القارئ فهم ما يقرأ أو ينفره من التعمق في دراسة مضمون مؤلفاته.

يضاف إلى ذلك أن القصيمي لم يحاول أبداً طيلة حياته إلحاق نقده الراديكالي باقتراحات إصلاحية ملموسة. فهو لم يضع بدائل لتحليلاته المتشائمة للأوضاع القائمة ولم يقدم للقارئ ما يساعده على حل المشاكل المطروحة. وبصورة عامة فإن القصيمي تميز فقط بهدمه للتصورات الدينية المتوارثة، لكنه لم يطور أي مشروعات فكرية مقنعة لتحل محل التصورات التي يرفضها. وحتى المطالبة المتكررة بالمشاركة في الحضارة العالمية المهيمنة ذات الطابع الغربي لم تكن مبنية على معرفة كوسموبوليتية تدرك الترابط العالمي للعلاقات. فقد ظل "الغرب" عند القصيمي صورة نقيض غير واضح المعالم وإنما له فقط بعض الملامح الخارجية السطحية. ولم يتمكن من تكوين صورة جديدة للعالم انطلاقا من التفاعل الثقافي العالمي، كما فعل العلمانيون المصريون الليبراليون في الثلاثينات أو كثير من المثقفين اللبنانيين المتعددي اللغات قبل الحرب الأهلية. ذلك أن تعليمه الإسلامي

---

٢ ـــ السباعي، ص٨٢.

التقليدي وتربيته الدينية البحتة، اللذين كانا حتى الستينات يثيران دهشة كثير من معاصريه، كانا عائقاً يحول دون وضعه تصورات مستقبلية يمكن أن تكون بديلاً لصورته الدينية السابقة عن العالم. ولقد أوضح غوستاف فون غرونباوم هذا الجانب في إطار "هذي هي الأغلال" بقوله:

"إن القصيمي لم يكن مهتماً بالحضارة الغربية بحد ذاتها. بل كان مبهوراً بدورها المزدوج كنموذج وخصم. وكان يرى ما لدى الغرب من فعالية واعتماد على الذات وتصميم على العمل والتخطيط والمجازفة في سبيل التغيير، وكيف ينسق هذه المزايا مع أشكال أكثر وضوحاً من التنظيم السياسي والديني.

ولقد أظهرت القراءات النقدية لأعمال القصيمي المتأخرة أن مناقشة مضمون هذه الكتابات لم تكن تلعب في أوساط الرأي العام العربي سوى دور ثانوي جداً. فلم يكن المهم ما قيل في هذه الكتب والمقالات، بل كان الأهم من ذلك الشخص الذي توصل إلى مثل هذه الأقوال. إذ إن أصل القصيمي ونشأته كانا سبباً في معالجة وضعه في تاريخ الفكر العربي الحديث مقترناً بمشكلة" الانشقاق " التي يجسدها.

تشير الضجة التي أثارها نشر" هذي هي الأغلال " عام١٩٤٦ إلى أن اهتمام الرأي العام الإسلامي بالقصيمي نابع من وضعه كمرتد ومنحرف. ولذلك فإن أهميته تعود بالدرجة الأولى إلى دوره كمنتهك للمحرمات. فتحطيمه للصور والرموز الدينية والسياسية يمس قضايا مركزية من موضوع المحرمات وانتهاكها في الحياة العامة الإسلامية.

ظل القصيمي زمناً طويلاً نسبياً يقف موقف اللامبالي من الرأي العام الإسلامي الداخلي الذي لم يزل حتى اليوم، في أغلب الأحيان، حساساً جداً تجاه النقد الديني وخاصة تجاه الكفر علناً ــ الأمر الذي تترتب عليه في حالات غير نادرة عقوبات من جانب الدولة أيضاً. إذا إن الكاتب وضع نفسه بسبب وضعه اللامنتمي، من جهة، والعزلة التامة لمواقفه وكذلك عرضه لها بطريقة غريبة، من جهة أخرى، خارج إطار الخطاب السائد. ولقد سمينا في موقع سابق من هذا الكتاب موقف القصيمي هذا من الخطاب الإسلامي الشائع داخلياً"حرية المجانين".

ولعـل أكثر مايلفت الانتباه، لاحقاً، في السيرة الحياتية للقصيمي أن هذا الكاتب لم يواجه إلا نادراً صعوبات ملموسة مع الحكومات العربية بسبب ماتضمنته كتاباته من نقد ديني. فبعد عشرة أعوام من صدور "هذي هي الأغلال" كان القصيمي ما يزال يتلقى دعماً مالياً من الأسرة الملكية السعودية على الرغم من أن بعض علماء المملكة كانوا قد أباحوا قتله عام ١٩٤٦ بسبب هذا الكتاب. و لم يفقد هذا الدعم، لفترة مؤقتة، عام١٩٥٦ إلا بعد أن اتخذ في الصحافة اللبنانية مواقف سياسية ضد السياسة السعودية. كما أن جميع الإجراءات الأخرى التي اتخذت ضده وكل ماتعرض له من ملاحقات لم يكن أبداً بسبب نقده الديني أو هجومه على مبادئ أو محرمات العقيدة الإسلامية وإنما دوماً وأبداً لأسباب سياسية. ففي عام١٩٥٤ أدى ائتلاف قصير العمر بين الأخوان المسلمين والضباط الأحرار وسياسيين يمنيين إلى طرده من مصر لأنه جمع حوله عدداً من المعارضين اليمنيين الذين كانوا يعيشون في القاهرة. وفي عام ١٩٦٧ كانت، على الأرجح، دوائر دبلوماسية سورية هي التي طالبت بإبعاده من لبنان لأنه رفض بث دعاية مضادة للمواقف السعودية من الإذاعة السورية.

ولكن بالمقابل فإن الفترات الطويلة التي كان الكاتب يعبر فيها عن رأيه بحرية تامة نسبياً، لا بل وربما مجرد كونه قد بلغ من العمر ٩٠ عاماً، إنما يشير إلى أن الخلافات القائمة داخل الدول العربية وفيما بينها تتيح للمنشقين مساحة معينة من الحرية. ونود بهذا الخصوص الإشارة مرة أخرى إلى أن ندوة القصيمي ظلت حتى عام ١٩٩٥ يرتادها شخصيات بارزة في الأوساط السياسية العربية.

تعبر هذه الأمور التي نلاحظها في الوسط الشخصي المحيط بالقصيمي عن خصائص أخرى للحياة الاجتماعية في العالم العربي يتم تجاهلها غالباً على خلفية النزاعات الحادة ذات الطابع الديني. فمن الناحية الأولى تثبت العلاقة الشخصية الجيدة للقصيمي مع أفراد من الأسرة الملكية السعودية ومع شخصيات هامة أخرى من الحياة السياسية العربية أن الآراء التي يعلنها الشخص والآراء التي يحملها فعلاً يمكن أن تكون في كثير من الأحيان شديدة التباين. وهي من الناحية الثانية، تشير إلى الدور الكبير الذي يمكن أن تلعبه الصدامات والعلاقات الشخصية خارج إطار المواقف الإيديولوجية.

وأخــيراً فإن جميع هذه الجوانب من "قضية القصيمي" تشير إلى أن "الحياة الفكرية والــثقافية في العالم الإسلامي [...] ليست بأي حال متطابقة مع الإسلام، أو دينية بلا قيــد أو شرط، أو راكدة فكرياً كما يرد في عدد لا حصر له من الدراسات والتفسيرات والــبيانات الــتي صدرت عن معلقين ونقاد وصحفيين وسياسيين غربيين وعن وسائل الإعلام الغربية بوجه عام في ضوء قضية سلمان رشدي"(٣)

---

١٦٥ ــ العظم، ص ٣٦.

ملحق

١ــ مؤلفات القصيمي [حسب تسلسل صدورها]

ــ البروق النجدية في اكتساح الظلمات الدجوية، القاهرة [مطبعة المنار] ١٩٣١ ، ٢٠٣ صفحات.

ــ شيوخ الأزهر والزيارة في الإسلام، القاهرة [مطبعة المنار] ١٣٥١هــ [١٩٣١ ــ ٣٢] ٧٦ صفحة.

ــ الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم، القاهرة [مطبعة التضامن الأخوي] ١٩٣٤، ١٨٤ صفحة .

ــ مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها، القاهرة [المطبعة الرحمانية] ١٩٣٤، ٢١٠ص.

ــ نقد كتاب حياة محمد لهيكل، القاهرة، ١٣٥٤هــ [١٩٣٥]٣٧ص.

ــ الثورة الوهابية، القاهرة، [مطبعة مصر] ١٩٣٦ ، ١٩٦ص.

ــ الصراع بين الإسلام والوثنية، جزءان، القاهرة [الجزء الأول: المطبعة السلفية، ٧١٥ صفحة.

والجزء الثاني: مطبعة السعادة ٨٩٥صفحة، ١٣٥٦ــ١٣٥٧ هــ [١٩٣٧ــ١٩٣٩]، طبعة جديدة غير معدلة ١٩٨٢.

ــ إلى نفاة وجود الله من كتاب مجلة الإسلام؛ في: الهدى النبوي [مجلة أنصار السنة، القاهرة] السنة الثالثة، العدد ٢٧، ١٣٠٨ هــ [يوليو /تموز ١٩٣٩ل] ص١٨ــ٤٩.

ــ الانتحار بعد الاندحار؛ في: الهدى النبوي (القاهرة) ، السنة الثالثة، العدد ٢٨، ١٣٠٨ هــ، يوليو/ تموز١٩٣٩، ص ٢٦ ــ ٤٦.

ــ كيف ذل المسلمون، القاهرة [مطبعة أنصار السنة المحمدية] ١٣٥٩هــ [١٩٤٠] ١٤٣صفحة.

ــ هذي هي الأغلال، القاهرة [مطبعة مصر] ١٩٤٦، ٣٢٩صفحة.

ــ اقتباسات من إنجيل لم تعرفه المجامع؛ في: الآداب [بيروت]، السنة الثالثة، العدد٧، يوليو/ تموز ١٩٥٥، ص٩ــ١٢.

ــ لاتشتموا الأعداء؛ في: الحرية [بيروت]، العدد١، ٣١ يناير/ كانون الثاني١٩٥٦، ص١٩.
ــ الصدق خيانة وهزيمة؛ في: الحرية [بيروت]، العدد٣، فبراير/ شباط ١٩٥٦،ص١٩.
ــ طاقة الحياة أم إرادة البقاء؟؛ في: الآداب [بيروت]، السنة٥، العدد٨، أغسطس آب ١٩٥٧، ص١٧ــ٢٠.
ــ الكاتب لايغير المجتمع؛ في: الآداب [بيروت]، السنة٥، العدد١٠، أكتوبر١٩٥٧، ص ١٨ــ٢٠.
ــ مصارعة الثيران في السياسة الدولية؛ في: الآداب [بيروت]، السنة٧، العدد١٢، ديسمبر /كانون الأول ١٩٥٩، ص١.
ــ العالم ليس عقلاً، الطبعة الأولى، بيروت [مطبعة دار الغد] ١٩٦٣، ٥٧٠ صفحة.
الطبعة الثانية في ثلاثة أجزاء، بيروت [مطبعة دار الغد] ١٩٦٧.
الجزء الأول: عاشق لعار التاريخ، ٢٦٢ص.
الجزء الثاني: صحراء بلا أبعاد، ٤٢٣ص
الجزء الثالث: أيها العقل... من رآك، ٤٧٧صفحة.
ــ حول نقد الأستاذ مغنية؛ في: الأداب [بيروت]، السنة١٢، العدد٢، فبراير/ شباط ١٩٦٤،ص٧١ ٧٥.
ــ العالم ليس عقلاً أيضاً؛ في: الآداب [بيروت]، السنة١٢، العدد٥، مايو/ أيار ١٩٦٤، ص٦٦ وما بعدها.
ــ هذا الكون ما ضميره؛ بيروت [مطبعة الأخوان معتوق] ١٩٦٦،٥٦٠صفحة.
ــ كبرياء التاريخ في مأزق؛ بيروت [مطبعة الأخوان معتوق] ١٩٦٦، ٥٢٠صفحة.
ــ كن مثل البراغيث، مثل الحشرات الطيبة التي لاتحتج على شيء ولا تبكي لشيء، في: ملحق النهار[بيروت]،١/٥/١٩٦٦، ص٥ وما بعدها.
ــ هل يموت الكون.؟؛ في: العلوم[بيروت]، السنة ١١، العدد٦، يونيو/حزيران ١٩٦٦، ص٧٥ــ٧٩.
ــ الذين يضعون الأديان في أفواههم والمعصية الكبيرة في قلوهم وأعضائهم...؛ في: ملحق النهار [بيروت]، ٢/٤/١٩٦٧، ص٥ وما بعدها.
ــ لبنان أيها الكائن الجميل، أيها الإنسان الجميل، فجأة بحثت عن ضميرك و لم أجده؛ في: ملحق النهار[بيروت]، ٢٣/٤/١٩٦٧، ص٥.

ـ من عبد الله القصيمي وإلي؛ رسائل متبادلة بين القصيمي وأنسي الحاج، أبريل/ نيسان ١٩٦٧، مطبوعة في: الحاج، كلمات، كلمات، كلمات، ٣ أجزاء، بيروت١٩٨٧، الجزء الثاني، ص٣٨٠ وما بعدها.
ـ حين يجن السادة ويدفع الأتباع تكاليف الجنون؛ في: ملحق النهار [بيروت] ١٩٦٧/٧/٢٣، ص٥.
ـ أيها النفط كم أنت مفسد؛ في: ملحق النهار [بيروت] ١٩٦٨/٣/٢٤، ص١٥.
ـ لئلا يعود هارون الرشيد؛ في: مواقف [بيروت]، العدد١، أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٦٨، ص٢٤ وما يليها.
ـ أين أنتم أيها الخوارج؟؛ في: مواقف [بيروت]، العدد٥، يوليو ـ أغسطس ١٩٦٩، ص١٨٠ وما يليها.
ـ إلى لبنان الذي أتمنى له مزيداً من الحضارة ونقصاناً في العروبة؛ في: ملحق النهار [بيروت]، ١٩٦٩/١٠/١٩، ص٥.
ـ أيها العار إن المجد لك، بيروت ١٩٧١،٦٠٠ صفحة.
ـ فرعون يكتب سفر الخروج، بيروت ١٩٧١،٦٦٣صفحة.
ـ عربي يريد أن يتعلم الصدق؛ في: ملحق النهار [بيروت] ١٩٧١/٦/٢٠، ص٣.
ـ إسرائيل ليست موجودة ؟؛ في: ملحق النهار [بيروت]١٩٧١/٧/٢٥، ص٣.
ـ أمية العيون العربية هل هي أبدية؟؛ في: ملحق النهار[بيروت] ١٩٧١/٨/١٥، ص٣.
ـ شعبي شجاع جداً؛ في: ملحق النهار[بيروت] ١٩٧١/١٠/١٠، ص٣ وما بعدها.
ـ الإنسان يعصي...لهذا يصنع الحضارة، بيروت١٩٧٢،٤٣١ صفحة.
ـ أين شتائمك يا شعبي العظيم. ؛ في: ملحق النهار [بيروت] ١٩٧٢/٦/٤، ص١٠
ـ أنا القصيمي سأحرق كتبي؛ في: ملحق النهار[بيروت] ١٩٧٣/١/٧، ص١١.
ـ العرب ظاهرة صوتية، باريس [مطبعة مونتمارتر] ١٩٧٧، ٧٩٩صفحة.
ـ الكون يحاكم الإله، باريس ١٩٨١، ٧١٩ صفحة.
ـ كنت يالبنان زهراً [شعر]، بيروت ١٩٨٣، طبع لاحقاً في: الشرق الأوسط[لندن]، ١٩٩٦/٧/١٨، ص١٧.
ـ ياكل العالم لماذا أتيت، باريس [مطبعة تيب] ١٩٨٦، ٦٠٠صفحة.
ـ رسائل عبد الله القصيمي؛ في: الناقد [بيروت]، ٦ ديسمبر/كانون الأول ١٩٨٨، ص ٤٠ـ٤٦.

٢ـ رسائل ومقابلات

رسائل غير منشورة:

ـ من صادق جلال العظم إلى مؤلف هذا الكتاب، دمشق،١٩٩٥/٢/٤.

ـ من عبد الله القصيمي إلى أحمد السباعي، القاهرة، ١٩٧٤/١١/٢و١٩٧٥/٦/١٥.

نشرت مقتطفات منها في: أحمد السباعي: فكر عبد الله القصيمي، أطروحة غير منشورة أعدت لنيل شهادة الدكتوراه في جامعة الروح القدس [الجزويت] كلية الفلسفة، الكسليك ـ لبنان ١٩٧٩، ص ١٥ـ٨٩.

ـ رسالة تعميمية من القصيمي وزعها على أصدقائه رداً على نشر المنجد: دراسة عن القصيمي؛ القاهرة، بلا تاريخ [آخر الستينات].

مقابلات أجراها المؤلف:

ـ مع عبد الحميد الغرابلي في٢٣/مايو/أيار١٩٩٣ في القاهرة.

ـ مع عبد الله جزيلان في ٢٦/مارس /أذار١٩٩٥ في القاهرة

ـ مع أنسي الحاج في ٣١/مارس أذار ١٩٩٥ في بيروت

ـ مع عبد الله القصيمي في ٣٠ أبريل/ نيسان ١٩٩٣، و٧ مايو/ أيار ١٩٩٣، و١٤مايو / أيار، و٢١ مايو/ آيار ١٩٩٣، و١٠مارس/ أذار ١٩٩٥و٢٤ مارس/أذار ١٩٩٥ في القاهرة .

ـ مع إبراهيم عبد الرحمن في ١٢ مايو/ أيار ١٩٩٣و٣١مايو/أيار ١٩٩٣ و٢٧ مارس /آذار ١٩٩٥ في القاهرة.

ـ مع أحمد الشجني في ٢٩ مايو / أيار ١٩٩٣ في القاهرة.

٣ ـ مراجع ثانوية

أ ـ باللغة العربية:

"عبد الله القصيمي" ملاحظات صحفية، في: الحرية [بيروت] ٢١ يناير ١٩٥٦.

ـ أحمد أبو زيد: محاكمات سلمان رشدي المصري، علاء حامد، القاهرة ١٩٩٢.

ـ أدونيس: المطاردة، في: الحياة [بيروت]،١٩٩٤/٥/١٩،ص١٦.

ـ عباس محمود العقاد: هذي هي الأغلال، في: الرسالة [القاهرة]،٢٨/١٠/١٩٤٦.
ـ شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، القاهرة ١٩٣٠.
ـ محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة، القاهرة ١٩٨٦.
ـ محمد بهجت الأطاري: أعلام العراق، القاهرة ١٣٥٤هـ
ـ عدنان العطار: الحركات النووية في الحجاز ونجد ١٩٠١ ـ١٩٧٣، بيروت ١٩٧٣.
ـ مصطفى بهجت بدوي: عبد الله القصيمي، في: الأهرام، ٢٧/١/١٩٩٦، ص١١.
ـ عبد الرحمن بيضاني: أزمات الأمة العربية وثورة اليمن، القاهرة ١٩٨٢.
ـ محمد دحو وبدر الحارث: مات القصيمي فيلسوف العبث المتمرد، في: الشرق الأوسط [لندن] ١١/١/١٩٩٦، ص١١.
ـ يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبية، ٤أجزاء، بيروت ١٩٥٦ـ١٩٨٣.
ـ دكتواره عن فكر عبد الله القصيمي: مقال في صحيفة السياسة [الكويت] ٤ يوليو ١٩٧٩.
ـ جاسر الجاسر: أسرار المفكر الغامض، في: الشرق الأوسط [لندن] ١١/١١/١٩٩٦، ص١٩.
ـ حمد الجاسر: المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، دمشق ١٩٥٣.
ـ الغول عبد الله القصيمي لن يمر: ملحق النهار [بيروت] ٢٥/١٢/١٩٧٢، ص١٤.
ـ أنور الجندي: معالم الفكر العربي المعاصر، القاهرة [بدون تاريخ]
ـ عبد الله جزيلان: لمحات من ذكريات الطفولة، بيروت١٩٨٧.
: التاريخ السري للثورة اليمنية، بيروت ١٩٨٧.
: الطريق إلى الهدف، بيروت ١٩٨٨.
ـ صبحي حديدي: المفكر الراحل عبد الله القصيمي، في: نزوى [مسقط، عمان] تموز ١٩٩٦، ص٣٧ ـ٤٣.
ـ أنسي الحاج: طرد القصيمي خيانة عظمى، في: كلمات، كلمات، كلمات، ٣أجزاء، بيروت ١٩٨٧، الجزء الثاني، ص ٣٦٨ وما يليها.
الرجل القادم من الصحراء: مطبوع في ملحق كتاب القصيمي: الكون يحاكم الإله، باريس١٩٨١، ص٧١١ وما بعدها.
إلى عبد الله القصيمي وإلي، في: كلمات، كلمات، كلمات، الجزء الثاني،ص٣٨٠ وما يليها.
عبد الله القصيمي، في: ملحق النهار [بيروت]، مارس١٩٩٦، ص١٣.

ـ يوسف الخال: أفكار على ورق، في: المنار[لندن] ٢٦نوفمبر ١٩٧٧، ص٢٠.
ـ محمد عبد الرزاق حمزة: الشواهد والنصوص من كتاب الأغلال، القاهرة١٣٦٧هـ [١٩٤٩ ـ ٥٠]
ـ فهد العرابي الحارثي: هم والتاريخ وحساسيات الخطيئة، في: الرياض،١٣٩٨/٥/٨هـ [١٦/٤/ ١٩٧٨] ص٧.
ـ يوسف الحوراني: أرشح القصيمي للموت حرقاً، في: ملحق النهار،٣١ يوليو ١٩٦٦.
ـ نسيب وهيبة الخازن: الكون ملآن بالضباب، في: ملحق النهار، ١٩٦٦/٨/٢٨.
ـ وليام الخازن ونبيه اليان: كتب وأدباء. تراجم ومقدمات وأحاديث لأدباء من لبنان والعالم العربي، بيروت١٩٧٠.
ـ عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية،١٥ جزءاً، دمشق، ١٩٥٦.
ـ أنيس منصور: سفينة نوح وأولاده وأكثر من طوفان، في:٦ أكتوبر [القاهرة]، العدد ٣٣٣، ١٣ مارس ١٩٨٣، ص١٠.
ـ إسماعيل مزهر: هذي هي الأغلال، في: المقتطف [القاهرة] ١٩٤٦/١/١، ص٢٦٩ـ٢٧٢.
ـ محمد جواد مغنية: العالم ليس عقلاً، في: الآداب [بيروت]، العدد١، يناير ١٩٤٦،ص٢٦.
: حول جواب الأستاذ القصيمي، في: الآداب [بيروت]، أبريل ١٩٦٤.
من هنا وهناك، بيروت ١٩٦٨.
ـ ملحق النهار يعمم سموم الكاتب المارق عبد الله القصيمي فأين الرقابة ياوزارة الإعلام!؟، في: البلاغ [الكويت] ١٩٧١/٩/٨.
ـ صلاح الدين المنجد: دراسة عن القصيمي، بيروت ١٩٧٢.
ـ إبراهيم ابن عبد العزيز السويح النجدي: بيان الهدى من الضلال في الرد على صاحب الأغلال، جزءان، القاهرة ١٩٤٩/٥٠/.
ـ ميخائيل نعيمة: أردت كتابك نفياً للوجودية وكل وجود. فجاء تثبيتاً رائعاً لوجودك ولكل وجود، في: العلوم [بيروت]، العدد ٤، أبريل ١٩٦٤، ص ٨ ـ ١٠.
ـ جهاد قلعجي: عبد الله القصيمي صوت صارخ في الصحراء، في: ملحق النهار [بيروت] مارس، ١٩٩٦، ص ١٤.
ـ عبد الكريم قاسم: العالم ليس عقلاً... رياضة تمردية، في: العلوم [بيروت] العدد ٥، مايو ١٩٦٢؟

ـ حسن القياتي: هل الأغلال في أعناقنا؟، في: المقتطف [القاهرة]، فبراير ١٩٤٧، ص ـ ١٥٤.
ـ سيد محمد القمني: عبد الله القصيمي: صوت صارخ في البرية!؟، في: إبداع [القاهرة] فبراير ١٩٩٦، ص ١١/١٥.
سيد قطب: هذي هي الأغلال، السوادي [القاهرة]، ١٩٤٦/١١/١١، ص٣.
ـ فوزية رشيد: القصيمي... محظور حياً وميتاً، في: الأهرام،١٩٩٦/١/٢٤، ص١٥.
: القصيمي: وصف العرب بظاهرة صوتية ورحل في صمت، في: العربي [القاهرة] ٢/٥/١٩٩٦،ص١٢.
: القصيمي بعد رحيله: كبرياء التاريخ في مأزق، في: إبداع [القاهرة] فبراير ١٩٩٦، ص٢١ـ ٢٣.
ـ رشيد رضا: البروق النجدية، في: المنار [القاهرة] ١٩٣٢،ص ٣٠٨ ـ٣١٥.
: كتاب حياة محمد، الحكم بين المختلفين فيه، في: المنار [القاهرة] ١٩٣٥، ص ٦٤ـ٧١.
ـ رجال الفكر يطالبون الدكتور طه حسين أن يتبنى قضية الأستاذ القصيمي، مقال صحفي في: النهار [بيروت]، ٦ مايو ١٩٥٦.
ـ كميل سعادة: أدب القصيمي قرف من العرب، في: ملحق النهار [بيروت] ١٩٧٢/٤/١٦،ص ١٢.
ـ هاشم السبتي: من وحي المحبة، القاهرة ١٩٩٥.
ـ عبد الرحمن ابن ناصر الصعيدي: تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإسلام، القاهرة ١٩٥١.
ـ أحمد محمد الشامي: ماذا يريد القصيمي؟ بيروت١٩٨٥.
: رياح التغير في اليمن، جدة ١٩٨٤.
ـ أحمد السباعي: فكر عبد الله القصيمي، أطروحة غير منشورة لنيل شهادة الدكتوراه في كلية الفلسفة في جامعه الروح القدس، الكسليك لبنان١٩٧٩.
ـ أحمد سويدان: دفاعاً عن العقل في كتاب العالم ليس عقلاً، في: العلوم [بيروت] مارس ١٩٦٤، ص٦١ـ٦٤.
ـ حسن طلب: عبدالله القصيمي قطرة الشك في صحراء اليقين، في: إبداع [القاهرة] فبراير ١٩٩٦، ص ١٦ـ٢٠.
ـ عبد الله ابن يابس: الرد القويم على ملحد القصيم، القاهرة، بدون تاريخ [حوالي١٩٤٧]

ـــ خير الدين الزركلي: شبه الجزيرة في عهد الملك عبد العزيز، جزءان، بيروت ١٩٧٢.
: الأعـــلام، قـــاموس تـــراجم لأشـــهر مشاهير الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ٨ أجزاء، بيروت١٩٨٦.

ABDEL-MALEK, Anouar: *Ägypten: Militärgesellschaft. Das Armeeregime, die Linke und der soziale Wandel unter Nasser*, Frankfurt/M. 1971

ABDULLAH, Mohammad Morsy: *The United Arab Emirates. A Modern History*, London 1978.

ABU-DEEB, Kamal: "Cultural Creation in a Fragmented Society"; in: Hisham SHARABI (Hg.): *The Next Arab Decade. Alternative Futures*, London 1988.

ADAMS, Charles C.: *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ᶜAbduh*, New York 1969.

AḤMAD, ᶜAbdalḥamīd Muḥammad: *Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten*, Hamburg 1963.

AJAMI, Fouad: *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge 1992.

AMMAR, Abdul Fattah: *Die Araber und die westliche Kultur. Psychoanalytische Überlegungen am Beispiel der libanesischen Hochschulausbildung*, Köln 1991.

ANAWATI, G.C. und Louis GARDET: *Mystique Musulmane. Aspects et tendences - expériences et techniques*, Paris ⁴1986.

ANDERSON, Norman: *Law Reform in the Muslim World*, London 1975.

ANDRAE, Tor: "Zuhd und Mönchstum"; in: *Le Monde Oriental* 25 (1931), S. 296-327.

ANSARI, Hamied: *Egypt, the Stalled Society*, New York 1986.

ARBERRY, Arthur J. (Hg.): *Religion in the Middle East*, 2 Bde, Cambridge 1968.

ASMUTH, Bernhard und Luise BERG-EHLERS: *Stilistik*, Opladen 1976.

AWWAD, Taufik Jussuf: *Tamima. Roman aus dem Libanon. Aus dem Arabischen von Wiebke Walther*, Zürich 1984.

AYUBI, Nazih: "The Politics of Militant Islamic Movements in the Middle East"; in: *Journal of International Affairs*, 36,2 (1982/83).

al-AZM, Sadik J.: "Es ist wichtig, ernst zu sein. Salman Rushdie, Joyce, Rabelais - der Kampf um Aufklärung"; in: ders: *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam*, herausgegeben von Kai-Henning Gerlach, Frankfurt a.M. 1993, S. 9-53.

al-AZMEH, Aziz: *Ibn Chaldun in Modern Scholarship*, London 1981.

: *Islams and Modernities*, London u.a. 1993.

BADAWI, M.M.: "Islam in Modern Egyptian Literature"; in: *JAL* 2 (1971), S. 154-177.

BADR, Siham: *Frauenbildung und Frauenbewegung in Ägypten*, Köln 1966.

BALJON, J.M.S.: *Modern Muslim Koran Interpretation*, Leiden 1961.

BAKER, Raymond William: *Sadat and After. Struggles for Egypt's Political Soul*, Cambridge, Mass. 1990.

BEATTIE, Kirk J.: *Egypt during the Nasser Years. Ideology, Politics, and Civil Society*, Boulder u.a. 1994.

BELL, Richard: *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1953.

BIDWELL, Robin: *The Two Yemens*, Boulder 1983.

BINDER, Leonard: "ᶜAlī ᶜAbd ar-Rāziq and Islamic Liberalism"; in: *AAS* 16 (1982), S. 31-57.

: *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*, Chicago 1988.

BIRKELAND, H.: *The Legend of the Opening of Muhammad's Breast*, Oslo 1955.

BISER, Eugen: *"Gott ist tot" - Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München 1962.

BOBERG, Dirk: *Ägypten, Naǧd und der Ḥiǧāz. Eine Untersuchung zum religiös-politischen Verhältnis zwischen Ägypten und den Wahhabiten, 1923-1936, anhand von in Kairo veröffentlichten pro- und antiwahhabitischen Streitschriften und Presseberichten*, Bern u.a. 1991.

BONDERMAN, David: "Modernization and Changing Perceptions of Islamic Law"; in: *Harvard Law Review* 81 (April 1968), S. 1169-93.

BRAAK, Ivo: *Poetik in Stichworten*, Stuttgart 1960.

BÜRGEL, Johan Christoph: "Der Islam im Spiegel zeitgenössischer Literatur islamischer Völker"; in: ENDE/STEINBACH, S.590-618.

BUHL, Frants: *Das Leben des Propheten*, Leipzig 1930.

CAO VAN HOA, Edmond: *"Der Feind meines Feindes...", Darstellungen des nationalsozialistischen Deutschland in ägyptischen Schriften*, Frankfurt/M. u.a. 1990.

CARRÉ, Olivier: *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb, Frère musulman radicale*, Paris 1984.

CEDZICH, Renate: *Die Ideenwelt der Muslimbruderschaft, dargestellt an Werken Sayyid Quṭbs*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Erlangen-Nürnberg 1985.

CLEVELAND, L.: "Ataturk viewed by his Arab Contemporaries: the Opinions of Sati al-Husri and Shakib Arslan"; in: *International Journal of Turkish Studies* 2 (1980), S. 15-23.

COLOMBE, Marcel: *L'Évolution de l'Égypte 1924-1950*, Paris 1951.

CRECELIUS, Daniel C.: *The Ulama and the State in Modern Egypt*, Diss. Phil. Princeton 1967 (University Microfilms).

DAJANI, Nabil N.: *Disoriented Media in a Fragmented Society: The Lebanese Experience*, Beirut 1992.

DEEB, Marius: *Party Politics in Egypt: the Wafd and its Rivals 1919-39*, Oxford 1979.

DEJONG, F.: "Ṭuruq and Ṭuruq-Opposition in 20th Century Egypt"; in: Frithiof RUNDGREN (Hg.): *Proceedings of the VIIth Congress of Arabic and Islamic Studies*, Leiden 1975, S. 84-96.

: *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden 1978.

DEKMEJIAN, Hrair: *Egypt under Nasser. A Study in Political Dynamics*, Albany 1971.

DODGE, Bayard: *Al-Azhar. A Millenium of Muslim Learning*, Washington 1961.

DOUGHTY, Charles M.: *Travels in Arabia Deserta*, 2 Bde., Suffolk 1968.

DOUGLAS, Leigh: "The Free Yemeni Movement: 1935-62"; in: B.R. PRIDHAM: *Contemporary Yemen: Politics and Historical Background*, London 1984, S. 34-45

ECCEL, Chris A.: *Egypt, Islam and Social Change. Al-Azhar in Conflict and Accomodation*, Berlin 1984.

EDENS, David G.: "The Anatomy of the Saudi Revolution"; in: *IJMES* 5 (1974), S. 50-64.

"Egyptian author faces prison for defaming Islam"; in: *The Independant*, 26. Januar 1992, S. 10.

ELIRAZ, Giora: "Egyptian Intellectuals and Women's Emancipation, 1919-1939"; in: *AAS* 16 (1982), S. 95-120.

ENAYAT, Hamid: *Modern Islamic Political Thought*, London 1982.

ENDE, Werner: *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beirut 1977.

: "Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation"; in: *Orient* 22 (1981), S. 377-390 (= Teil I); 23 (1982), S. 21-35 (= Teil II); 23 (1982), S. 524-539 (= Teil IV).

: "Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert"; in: *Saeculum* 36 (1985), S. 187-200.

: "Sollen Frauen schreiben lernen? Eine innerislamische Debatte und ihre Widerspiegelung in *al-Manār*"; in: Dieter BELLMAN (Hg.): *Gedenkschrift Wolfgang Reuschel. Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig, 21.-22. November 1991*, Stuttgart 1994, S. 49-57.

ENDE, Werner und Udo STEINBACH (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München [3]1991.

FÄHNDRICH, Hartmut: "Freiheiten und Zwänge um Bücher. Das Beispiel Ägypten"; in: *Kultur - Politik - Kirche* 42 (November 1993), S. 397-407.

FAHD, Toufic: *La divination arabe: Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966.

FEUERBACH, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, 2 Bde., Berlin 1956.

: "Der Mensch - Anfang, Mittelpunkt und Ende der Religion"; in: *Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde. Kritisches über Religion, Theologie und Kirche von Ludwig Feuerbach*, Berlin 1958.

: *Das Wesen der Religion*, Köln 1967.

FIELD, Michael: *The Merchants. The Big Business Families of Arabia*, London 1984.

FISCHER, Michael M. und Mehdi ABEDI: *Debating Muslims. Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*, Madison 1990.

FRAZER-TYTLER, W.K.: *Afghanistan. A Study of Political Development*, London 1953.

FREUD, Sigmund: "Die Zukunft einer Illusion"; in ders.: *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion* (Freud-Studienausgabe, Bd. IX), Frankfurt 1974, S. 135-190.

GEERTZ, Hildred: *The Javanese Family*, New York 1961.

GERSHONI, Israel: "Arabization of Islam: The Egyptian Salafiyya and the Rise of Arabism in Pre-Revolutionary Egypt"; in: *AAS* 13 (1979), S. 23-57.

: "The Emergence of Pan-Nationalism in Egypt: Pan-Islamism and Panarabism in the 1930s"; in: *AAS* 16(1982), S. 59-94.

GILSENAN, Michael: *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford 1973.

GIMARET, Daniel: *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1982.

GOLDZIHER, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920.

GOTH, Joachim: *Nietzsche und die Rhetorik*, Tübingen 1970

GRÄF, Erwin: "Die Todesstrafen des islamischen Rechts", Teil II; in: *Bustān*, 1 (1965), S. 9-22.

GRAMLICH, Richard: "Vom islamischen Glauben an die 'gute alte Zeit'"; in: *Islamische Abhandlungen. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, Wiesbaden 1974, S. 110-117.

GREVEMEYER, Jan-Heeren: *Afghanistan. Sozialer Wandel und Staat im 20. Jahrhundert*, Berlin 1987.

GROM, Bernhard: *Religionspsychologie*, München 1992.

GRUNEBAUM, Gustav E. von: "Attempts at Self-Interpretation in Contemporary Islam"; in: L. BRYSON, L. FINKELSTEIN, R.M. MACIVER (Hg.): *Perspectives on a Troubled Decade. Science, Philosophy and Religion, 1939-1949, Tenth Symposium*, New York 1950, S. 135-187.

: *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London 1961.

HABIB, John S.: *The Ikhwan Movement of Najd: Its Rise, Development, and Decline*, Ann Arbor 1987.

HADDAD, Yvonne Yazbeck: *Contemporary Islam and the Challenge of History*, Albany 1982.

: "Islam, Women and Revolution in Twentieth Century Islam"; in: HADDAD und Ellison Banks FINDLY (Hg.): *Women, Religion and Social Change*, New York 1986, S. 275-306.

HÄNTZSCHEL-SCHLOTKE, Hiltrud: *Der Aphorismus als Stilform bei Nietzsche*, Diss. Phil., Heidelberg 1967.

HASOU, Tawfig Y.: *The Struggle for the Arab World. Egypt's Nasser and the Arab League*, London 1985.

HEARD-BEY, Frauke: *From Trucial States to United Arab Emirates*, London 1982.

HELMS, Christina Moss: *The Cohesion of Saudi-Arabia*, Baltimore 1981.

HEYWORTH-DUNNE, James: *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington D.C. 1950.

: *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London 1968.

HOLT, Peter M.: *Political and Social Change in Modern Egypt*, London 1968.

HOROWITZ, Josef: *Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926.

HORTEN, Max: *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg 1927.

HOURANI, Albert H.: *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London 1983.

HUTTON, Patrick H.: "Die Geschichte der Mentalitäten. Eine andere Landkarte der Kulturgeschichte"; in: Ulrich RAULFF (Hg.): *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven*, Berlin 1986, S. 103-131.

IBRAHIM, Ibrahim A.: "Isma'il Mazhar and Hussain Fawzi - Two 'Radical' Westernizers"; in: *MES* 9 (1973), S. 35-43.

JANKOWSKI, James: "The Egyptian Blue Shirts and the Egyptian Wafd, 1935-1938", in: *MES* 6 (1970), S. 77-95.

: *Egypt's Young Rebels:"Young Egypt": 1933-1952*, Stanford, California, 1975.

JANSEN, J.J.G.: *The Interpretation of the Coran in Modern Egypt*, Leiden 1974.

JOHANSEN, Baber: *Muḥammad Ḥusain Haikal: Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen*, Wiesbaden 1967.

JOMIER, Jaques: *Le Mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (18ème - 20ème siècles)*, Kairo 1953.

KEDDIE, Nikkie: "Intellectuals in the Modern Middle East: A Brief Historical Consideration"; in: S N. EISENSTADT und S.R. GRAUBART (Hg.): *Intellectuals and Tradition*, New York 1972, S. 39-58.

KEDOURIE, Ellie: "Egypt and the Califate"; in: *The Chatham House Version and other Middle Eastern Studies*, London 1970, S. 177-212.

KELLY John B.: "The Buraimi Oasis Dispute"; in: *International Affairs* 32(3) (1956), S. 318-326.

: *Eastern Arabian Frontiers*, London 1964.

KEPEL, Gilles: *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Paris 1984.

KERMANI, Navid: *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept waḥy in Naṣr Ḥamid Abu Zayds Mafhum an-nass*, unveroffentlichte Magisterarbeit, Bonn 1994.

KERR, Malcom: *Islamic Reform - The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley 1968

The Arab Cold War. Gamal Abd al-Nasir and his Rivals, 1958-1970, London 1981.

KHALID, Duran: *Reislamisierung und Entwicklungspolitik*, Köln 1982.

: "The Centrifugal Forces of Religion in Sudanese Politics"; in: *Orient*, 26 (1985), S. 572-600.

KHOURY, Adel: *Toleranz im Islam*, München 1980.

KNODT, Reinhard: *Friedrich Nietzsche - Die ewige Wiederkehr des Leidens*, Bonn 1987.

KNYSCH, Alexander: "'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam. An Essay in Reassessment"; in: *MW* 83,1 (Jan. 1993), S. 48-67.

KÖNDGEN, Olaf: *Das islamisierte Strafrecht des Sudan. Von seiner Einführung 1983 bis Juli 1992*, Hamburg 1992.

KONDÝLIS, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981.

KOSTINER, Joseph: "On Instruments and their Designers: The Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State"; in: *MES* 21, Nr.3 (1985), S. 298-323.

: *The Making of Saudi Arabia 1916-1936*, Oxford 1993.

KRÄMER, Gudrun: *Minderheit, Millet, Nation? Die Juden in Ägypten 1914-1952*, Wiesbaden 1982.

: "Die Golfkrise und das arabische Staatensystem"; in: LANDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG BADEN-WÜRTTEMBERG (Hg.): *Die Golfregion in der Weltpolitik*, Stuttgart 1991, S. 9-20.

: "Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam"; in: Michael LÜDERS (Hg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, München 1992, S. 209-227.

KRAEMER, Joel L.: "Apostates, Rebels and Brigants"; in: ders.: *Religion and Government in the World of Islam*, Tel Aviv 1983.

KRAMER, Martin: "Shaykh Marāghīs's Mission to the Ḥiğāz, 1925"; in: *AAS* 16 (1982), S. 121-136.

: *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congress*, New York 1986.

(Hg.): *Middle Eastern Lives. The Practice of Biography and Self-Narrative*, New York 1991.

KRAČKOVSKIJ Ignatij J.: "Ṭāhā Ḥusain o doislamskoje poesij eğo kritikij"; in: ders.: *Izbrannye sočinenija*, Bd. III, Moskau 1956, S. 189-222.

KREISER, Klaus: "Der japanische Sieg über Rußland (1905) und sein Echo unter den Muslimen"; in: *WI* 11 (1981), S. 209-232.

KÜGELGEN, Anke von : *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden 1994.

LANE, Edward W.: *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Reprint London 1981.

LAOUST, Henri: "Le réformisme orthodoxe des salafiyya et les charactères généraux de sa orientation actuelle"; in: *REI* 6 (1932), S. 175-224.

· *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ṭākī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*, Kairo 1939.

: *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965.

LAROUI, Abdallah: *The crisis of the Arab Intellectual*, Berkeley 1976.

LAUSBERG, Heinrich: *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960.

· *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1963.

LEGOFF, Jacques: "Wie schreibt man eine Biographie?"; in: Fernand BRAUDEL u.a. (Hg.): *Der Historiker als Menschenfresser. Über den Beruf des Geschichtsschreibers*, Berlin 1990, S. 103-112.

LEMKE, Wolf-Dieter: *Maḥmūd Šaltūt (1898-1963) und die Reform der Azhar - Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, Frankfurt u.a. 1980.

LEWIS, Bernard: "The Significance of Heresy in the History of Islam"; in: ders.: *Islam in History*, London 1973, S. 217-236.

LONGRIGG, S.H.: *Four Centuries of Modern Iraq*, Cambridge 1968.

LORIMER, J.G.: *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Calcutta 1908-1915, Nachdruck in 9 Bänden, Buckinghamshire 1986.

LÜDERS, Michael (Hg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, München 1992.

MAGNARELLA, Paul J.: "The Republican Brothers: A Reformist Movement in the Sudan"; in: *MW* 72 (1982), S. 14-24.

MAKDISI, George: "Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order"; in: *The American Journal of Arabic Studies*, I (1973), S. 118-129.

al-MANA, M.: *Arabia Unified*, London 1980.

MASSIGNON, Louis: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922.

MAYER, Ann Elisabeth: *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder u.a. 1991.

MEJCHER, Helmut: "Saudi-Arabiens Beziehungen zu Deutschland in der Regierungszeit von König ʿAbd al ʿAzīz Ibn Saʿūd"; in: Linda SCHATKOWSKI-SCHILCHER und Claus SCHARF (Hg.): *Der Nahe Osten in der Zwischenkriegszeit 1919-1939*, Stuttgart 1989, S. 109-127.

METCALF, Barbara B.: "The Making of a Muslim Lady: Maulana Thanawis *Bihishti Zewar*"; in: M. ISRAEL und N.K. WAGLE (Hg.): *Islamic Society and*

Culture: Essays in Honour of Professor Aziz Ahmad. Delhi 1983, S. 17-38.

: *Islamic Revivalism in British India: Deoband 1860-1900.* New Jersey 1982.

MILLER, Larry Benjamin: *Islamic Disputation Theory. A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth through the Fourteenth Century.* Ann Arbor 1985.

MILSON, Menachem: "Medieval and Modern Traditions in the Arab World"; in: S.N. EISENSTADT und S.R. GRAUBART (Hg.): *Intellectuals and Tradition.* New York 1972, S. 17-38.

MITCHELL, Richard P.: *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969.

MITCHELL, Timothy: *Colonising Egypt*, Cambridge 1988.

MOHR, Jürgen: *Der Mensch als der Schaffende. Nietzsches Grundlegung eines neuen Selbstverständnisses des Menschen*, Bern u.a. 1977.

MORAWA, Hans: *Sprache und Stil von Nietzsches "Zarathustra"*, Berlin 1958.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin u.a. 1971.

MURPHY, Carlyle: "Killing Apostates Condoned"; in: *The Washington Post*, 22. Juli 1993.

MUSCHG, Walter: "Das Dichterportrait in der Literaturgeschichte"; in: Emil ERMATINGER (Hg.): *Philosophie der Literaturwissenschaft*, Berlin 1930, S. 277-314.

an-NA'IM, Abdellahi Ahmed: "The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from the Sudan"; in: *Religion*, 16 (1986), S. 197-204.

___: *Toward an Islamic Reformation*, Kairo 1992.

NAIMY, Nadeem N.: *Mikhail Naimy. An Introduction*, Beirut 1967.

NAKAMURA, Mitsuo: *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadijah Movement in a Central Javanese Town.* Cornell 1976.

NASR, Sayyid Vali Reza: "Religious Modernism in the Arab World, India and Iran: The Perils and Prospects of Discourse"; in: *The MW* 83,1 (Jan. 1993).

NIBLOCK, Tim: "Social Structure and the Development of the Saudi Political System"; in: ders. (Hg.): *State, Society and Economy in Saudi Arabia*, London 1982.

NIETZSCHE, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, Werke in drei Bänden, Bd. II, München 1966.

: *Also sprach Zarathustra*, München 1981.

NÖLDEKE, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1 & 2, bearbeitet von Friedrich Schwally, Leipzig 1909, 1919; Bd. 3 von G. Bergsträsser & O. Pretzl, Leipzig 1938. Nachdruck in einem Band, Hildesheim 1981.

NÜDLING, Gregor: *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*, Paderborn 1961.

OLESON, Asta: *Islam and Politics in Afghanistan*, Richmond 1995.

OVERMANN, Annette: *Die "Republikanischen Brüder" im Sudan. Eine islamische Reformbewegung des zwanzigsten Jahrhunderts*. Frankfurt/M. 1993.

PARET, Rudi: "Toleranz und Intoleranz im Islam"; in: *Saeculum* 21, 1970, S. 344-365.

: "Sure 2,256: lā ikrāha fī d-dīn. Toleranz oder Resignation?"; in: *DI* 45 (1969), S. 299ff.

PARONIS, Margot: *"Also sprach Zarathustra" - Die Ironie Nietzsches als Gestaltungsprinzip*, Bonn 1976.

PAWELKA, Peter: *Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten: Ägypten*, Heidelberg 1985.

PEACOCK, James: *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Berkeley, Los Angeles 1978.

: *Purifying the Faith: the Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*, Menlo Park 1978.

PERLMUTTER, Amos: *Egypt. The Praetorian State*, New Brunswick 1974.

PESKES, Esther: *Muḥammad ʿAbd al-Wahhāb (1703-92) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion einer Frühgeschichte der Wahhābīya*, Beirut 1993.

PETERS, Rudolph: "Islamischer Fundamentalismus: Glaube, Handeln, Führung"; in: SCHLUCHTER, Wolfgang (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Frankfurt/M. 1987, S. 217-241.

PETERSON, J.E.: "Britain and the Oman War: an Arabian Entanglement"; in: *Asian Affairs* 63,3 (1976), S. 285-298.

: *Yemen. The Search for a Modern State*, Baltimore 1982.

: *Defending Arabia*, London 1986.

PHILBY, H.: *Arabia of the Wahhabis*, London 1977.

PHILIPP, Thomas: "The Autobiography in Modern Arab Literature and Culture"; in: *Poetics Today*, 14,3 (Herbst 1993), S. 573-604.

PHILLIPS, Wendell: *Oman. A History*, Beirut 1971.

POULLADA, Leon B.: *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919-1929*, New York 1973.

PUIN, Gerd Rüdiger: "Aspekte der wahhabitischen Reform"; in: Tilman NAGEL (Hg.): *Studien zum Minderheitenproblem im Islam I*, Bonn 1973, S. 45-99.

RAHMAN, Fazlur: *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London 1958.

REID, Donald: *The Odyssey of Farah Antun: A Syrian Christian's Quest for Secularism*, Minneapolis 1975.

: *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge u.a. 1990.

REISSNER, Johannes: "Kerbala 1802, ein Werkstattbericht zum 'Islamischen Fundamentalismus', als es ihn noch nicht gab"; in: WI 28 (1988), S. 431-444.

RITTER, Helmut: "Muslim Mystics Strife with God"; in: *Oriens* 5 (1952), S. 1-15.

: *Das Meer der Seele. Mensch, Gott und Welt in den Geschichten des Fariduddīn ʿAṭṭār*, Leiden 1978.

ROBINSON, Francis: "Säkularisierung im Islam"; in: Wolfgang SCHLUCHTER (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M. 1987, S. 256-271.

ROHRWASSER, Michael: *Der Stalinismus und die Renegaten. Die Literatur der Exkommunisten*, Stuttgart 1991.

ROSENTHAL, Erwin: *Ibn Khaldūn, the Muqaddima. An Introduction to History*, 3 Bde., Princeton 1958.

: *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965.

ROTTER, Gernot: "Wurzeln der Angst - das Feindbild der anderen Seite", in ders. (Hg.): *Die Welten des Islam*, Frankfurt a.M. 1993, S. 219-222.

ROY, Olivier: *The Failure of Political Islam*, London 1994.

RUDOLPH, Ekkehard: *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel islamischer Kritik*, Berlin 1991

SABENEGH, S.: *Muhammad B. Abdallah, "Le Prophète". Portraits contemporains. Egypte 1930-1950*, Paris 1981.

SAID ZAHLAN, Rosemarie: *The Origin of the United Arab Emirates. A Political and Social History of the Trucial States*, London u.a. 1978

SAFRAN, Nadav: *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, Mass. 1961.

as-SAKKAR, S.: "A Saudi-Iraki Family Link"; in: *Arabian Studies* 3 (1976), S. 189-190.

SALAMAH, Ibrahim: *L'Enseignement Islamique en Égypte: son évolution, son influence sur les programmes modernes*, Kairo 1938.

as-SAYYID, M.A.: "A Civil Society in Egypt?"; in: *MEJ* 2(1993), S. 228-242.

SCHACHT, Joseph: "Šarīʿa und Qānūn im modernen Ägypten (Ein Beitrag zur Frage des islamischen Modernismus)"; in: *DI* 10 (1932), S. 210-36.

SCHIMMEL, Annemarie: *Ausgewählte Abschnitte aus der muqaddima*, Tübingen 1951.

—: *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf 1981.

SCHLUCHTER, Wolfgang (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Frankfurt/M. 1987.

SCHLÜTER, Hermann: *Grundkurs der Rhetorik*, München 1974.

SCHMIDT, D.A.: *Yemen. The Unknown War*, New York u.a. 1968.

SCHOTT, Uwe: *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825*, Göttingen 1973.

SCHULZE, Reinhard: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Leiden 1990.

—: "Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion"; in: Michael LÜDERS (Hg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, München 1992, S. 94-129.

—: "Muslimische Intellektuelle und die Moderne"; in: Jochen HIPPLER und Andrea LUEG (Hg.): *Feindbild Islam*, Hamburg 1993, S. 77-91.

—: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994.

SHARABI, Hisham: *Arab Intellectuals and the West. The Formative Years, 1875-1914*, London und Baltimore 1970.

SIVAN, Emmanuel: *Radical Islam. Medieval Theory and Modern Politics*, New Haven 1985.

SMITH, Charles D.: "The 'Crisis of Orientation': The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's"; in: *IJMES* 4 (1973), S. 382-410.

—: *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt. A Biography of Muhammad Husayn Haykal*, Albany 1983.

SMITH, Margareth: *Studies in Early Muslim Mysticism*, London 1931.

SONTAG, Raymond: *A Broken World, 1919-1939*, New York u.a. 1971.

STEINBACH, Udo: "Vom islamisch-westlichen Kompromiß zur 'Re-Islamisierung'"; in: ENDE/STEINBACH, S. 198-210.

—: "Der Islam und die Moderne"; in: *Der Spiegel*, 4 (1992), S. 144-146.

STEPPAT, Fritz: "Konfessionalismus im libanesischen Roman"; in: *Die Welt des Islam* 23-24 (1984), S. 198-206.

STEVENS, R.P.: Sudan's Republican Brothers and Islamic Reform; in: *Journal of Arab Affairs* 1 (1981), S. 135-146.

STONE, Lawrence: "Die Rückkehr der Erzählkunst. Gedanken zu einer neuen alten Geschichtsschreibung"; in: RAULFF, Ulrich: *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven*, Berlin 1986.

STRELKA, Joseph: *Methodologie der Literaturwissenschaft*, Tübingen 1978.

SZYLIOWICZ, Joseph S.: *Education and Modernization in the Middle East*, Ithaca u.a. 1973.

ULE, Wolfgang: *Der Arabische Sozialismus und der zeitgenössische Islam. Dargestellt am Beispiel Ägyptens und des Irak*, Opladen 1969.

VAN ESS, Josef: "Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze"; in: *REI*, 44 (1976), S. 23-60.

VATIKIOTIS, P.J.: *The History of Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*, London 1985.

VENSKY, Gabriele: "Im Namen Gottes: Tötet sie!"; in: *Die Zeit* 31 (1994), S. 37.

VOLL, John Obert: "The Non-Wahhabi Hanbalis in Eighteenth Century Syria"; in: *DI* 49,2 (1972), S. 277-291.

: *Islam. Continuity and Change in the Modern World*, Boulder u.a. 1982.

WAGNER, Ewald: "Die arabische Rangstreitliteratur und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte"; in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Mainz 1962, Nr. 8, S. 29-42

WAHBA, Hafiz: *Arabian Days*, London 1964.

WANSBROUGH, John: *Qur'anic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977.

WASELLA, Jürgen: *"Das sind die Ketten" - ʿAbdallāh al-Qaṣimis islamische Selbstkritik*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Freiburg 1992.

: "Tod eines Querdenkers - Nachruf auf Abdullah al-Qasimi"; in: *INAMO-Beiträge: Berichte und Analysen zu Politik und Gesellschaft des Nahen und Mittleren Ostens* (Erlangen), Nr. 5/6, Frühjahr/Sommer 1996, S. 79f.

WATT, William Montgomery: *Free Will and Determination in Early Islam*, London 1948.

: *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh 1969.

: *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973.

WEBER, Max: "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus"; in: ders.: *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann, Gütersloh 1991, S. 27-278.

WENNER, Manfred W.: *Modern Yemen, 1918-1966*, Baltimore 1967.

WENSINCK, Arent J.: *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.

(Hg.): *Concordance et indices de la tradition Musulmane*, 7 Bde., Leiden 1936-1988.

WESSELS, Antonie: *A Modern Arabic Biography on Muḥammad. A Critical Study of Muhammad Ḥusayn Haykal's "Ḥayāt Muḥammad"*, Leiden 1972.

WEYGAND, Maxime: *Histoire militaire de Mohammed Aly et ses fils*, 2 Bde., Paris 1936.

Who is Who in the Arab World, Beirut [10]1991.

WIELANDT, Rotraud: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971.

: *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, Beirut u.a. 1980.

: "Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik", in: *WI* 22 (1982, erschienen 1984), S. 117-133.

WILD, Stefan: "Gott und Mensch im Libanon. Die Affaire Ṣādiq al-ʿAẓm"; in: *DI* 48 (1972), S. 206-253.

: "Die andere Seite des Textes: Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und der Koran"; in: *WI* 33 (1993), S. 256-261.

WILLIAMS, Kenneth: *Ibn Sa'ud. The Puritan King of Arabia*, London 1933.

WOHLFAHRT, Eberhart: *Arabische Halbinsel*, Berlin u.a. 1980.

WOLFF, Hans M.: *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, Bern u.a. 1963.

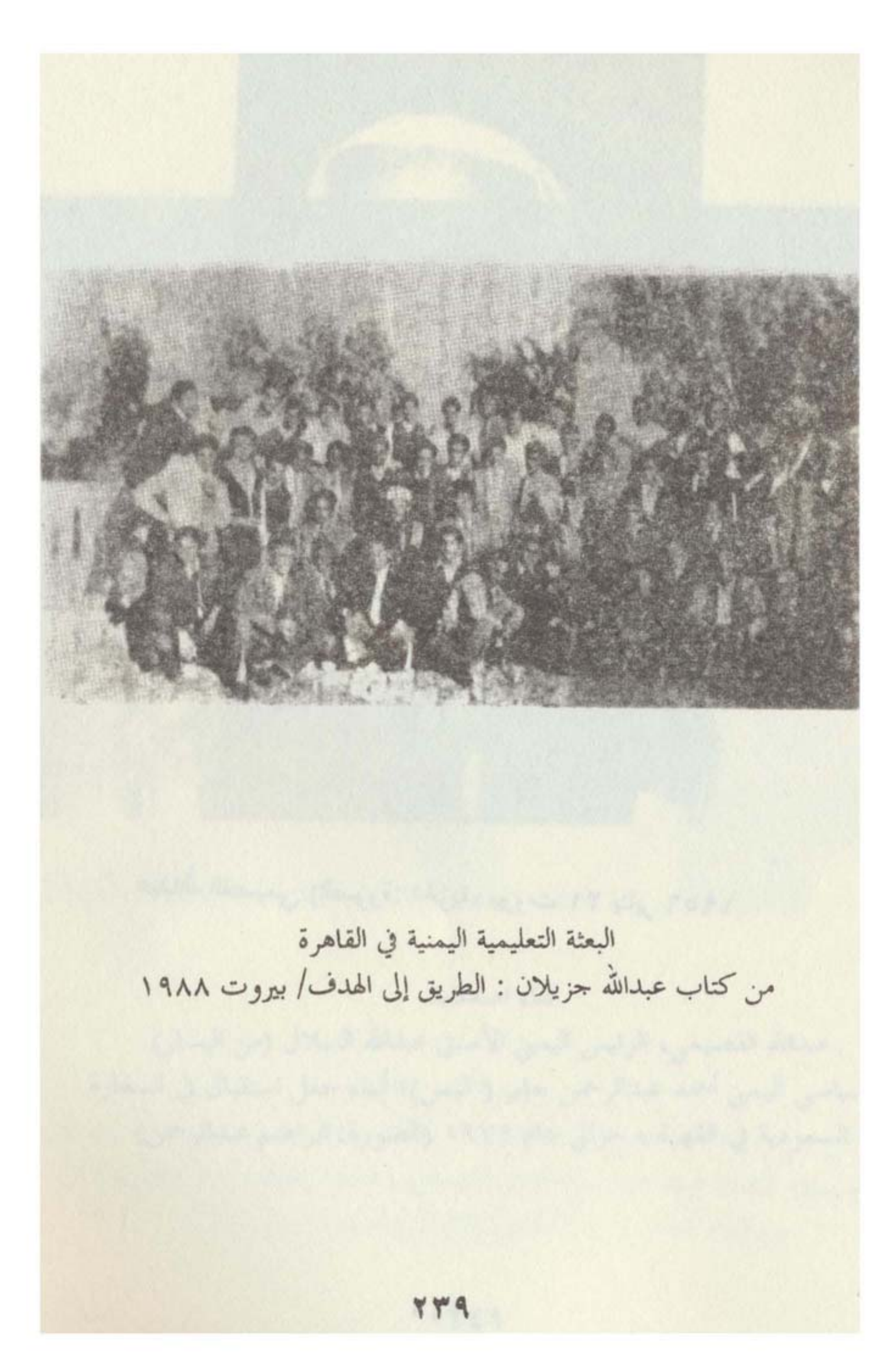
al-YASSINI, Ayman: *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Boulder 1985.

ZAEHNER, Robert C.: *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960.

ZAKARIA, Fuad: "Säkularisierung - eine historische Notwendigkeit"; in: Michael LÜDERS (Hg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, München 1992, S. 228-245.

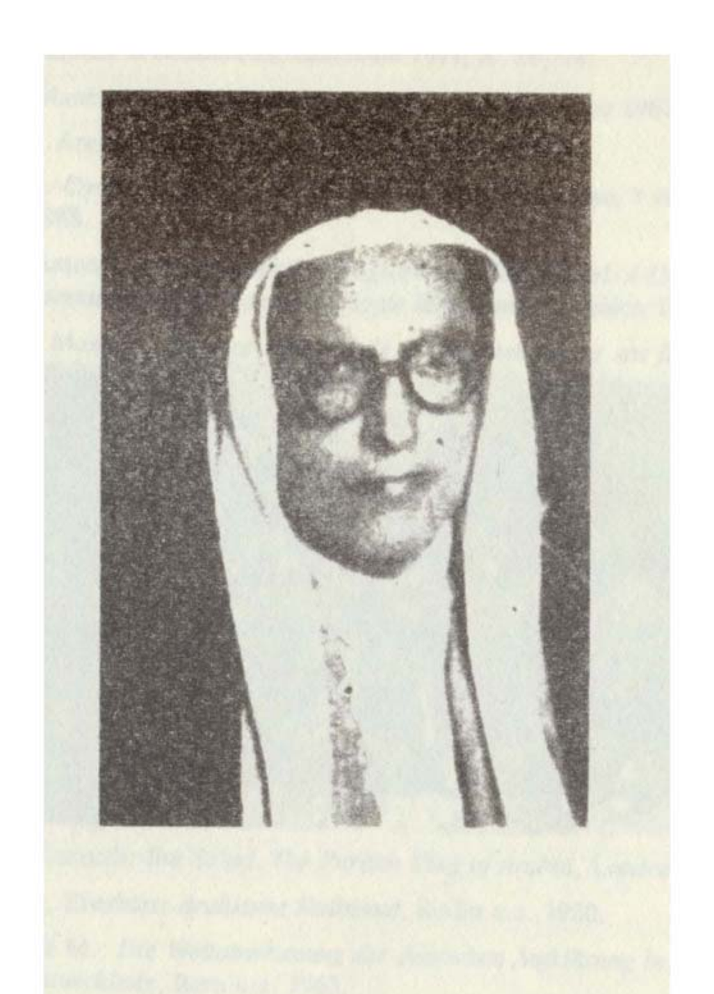
ZAKI, Moheb: *Civil Society & Democratization in Egypt: 1981-1994*, Kairo 1995.

ZIADEH, Farhat J.: *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt*, Stanford 1968.



البعثة التعليمية اليمنية في القاهرة

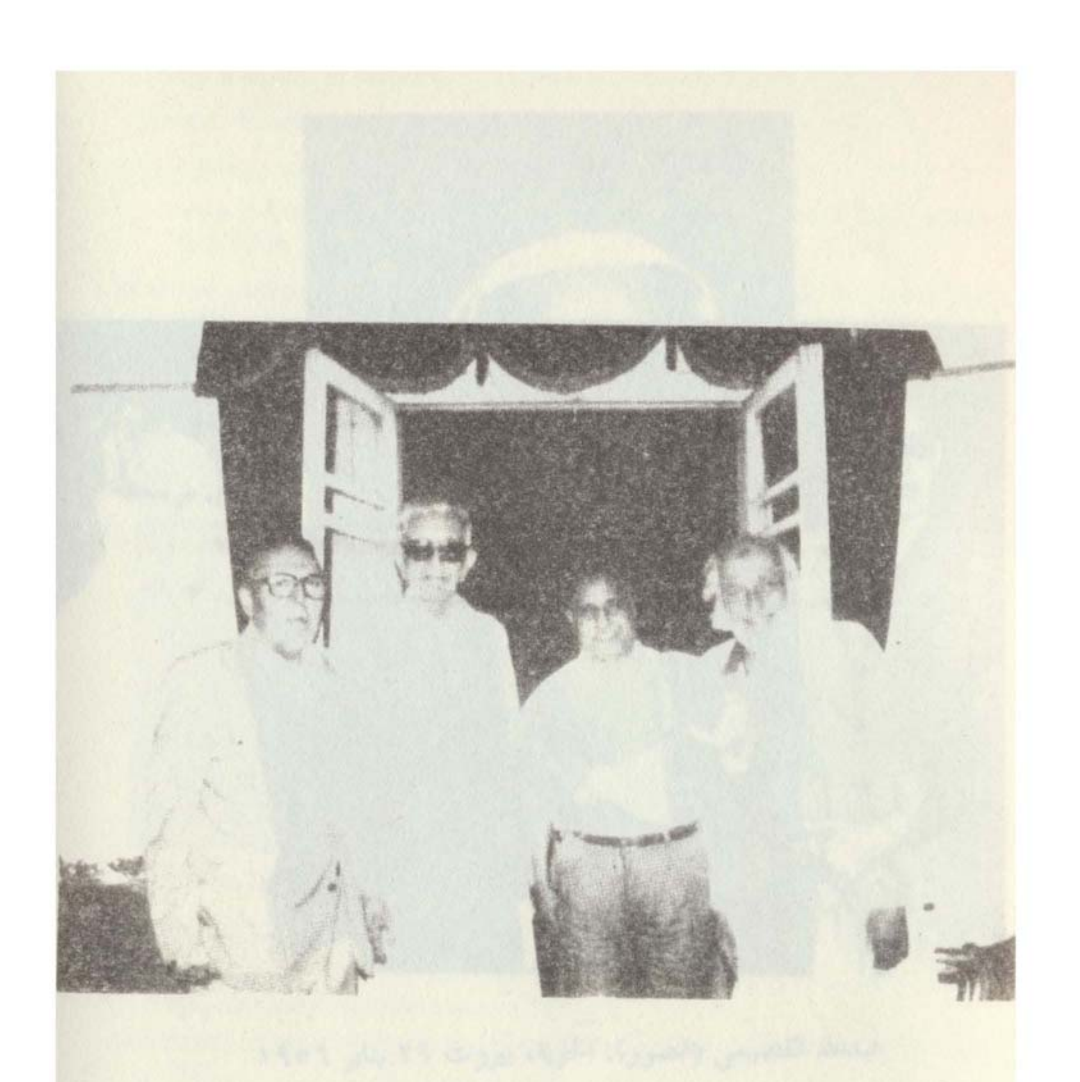
من كتاب عبدالله جزيلان : الطريق إلى الهدف/ بيروت ١٩٨٨



عبدالله القصيمي (الصورة: الحرية، بيروت ٢١ يناير ١٩٥٦



لقاء اصدقاء:
عبدالله القصيمي، الرئيس اليمني الأسبق عبدالله السلال (من اليسار) والسياسي اليمني أحمد عبدالرحمن جابر (اليمن)؛ أثناء حفل استقبال في السفارة السعودية في القهرة ، حوالي عام ١٩٧٩ (الصورة: ابراهيم عبدالرحمن)



ضيوف عند القصيمي

من اليسار الى اليمين: السفير الأسبق لليمن لدى الجامعة العربية أحمد الشجني ، والثائر اليمني المنفي عبدالله جزيلان، وإمام عبدالحميد الغرابلي، ٢٨ مايو ١٩٩٣ (الصورة: يورغن فازلاً)



بعض المشاركين في ندوة القصيمي:
كم اليسار إلى اليمين: إبراهيم عبدالرحمن، القصيمي، فوزية رشيد، سيد القمني، عبدالله جزيلان، القاهرة، ٢٤ مارس ١٩٩٥ (الصورة يورغن فازلاً)

ملاحظة بخط اليد قدمها القصيمي لندوته في ١٩٩٣/٥/٧ كشعار

شكوى الى المنظمات الدولية

صانعنا يحطمنا قبل ان يقتلنا و يقتلنا قبل
ان يستقبلنا و يصوغنا على غير ما يريد هنا
و على غير ما يطالبنا به بل يصوغنا على
نقيض ذلك ثم يتعقبنا بكل انواع العقاب
اذا لم نخرج على ما صاغنا عليه
نطلب الغوث و الانقاذ من المنظمات الدولية .

شكوى اليمن وصاحبته الى كل وحدات هذا الكون البليد

صانعنا يحطمنا قبل ان يقتلنا ويقتلنا
قبل ان يستقبلنا فلكي يستقبلنا
ويصوغنا على غير ما نريد منا وعلى
غير ما يطالبنا به بل يصوغنا على
نقيض ذلك ثم يتوعدنا بكل انواع
العقاب وبأقسى انواع العقاب اذا
لم نخرج بكل الخروج على الصيغة
التي صاغنا بها

آه.. آه .. هيب، هيب، !
هل وجد هذا الصانع او هل يمكن ان
يوجد او يقبل ان يوجد ؟ هل وجد هجاء
او تحقير لعقل الانسان ولكل معانيه مثل هذه القضية ؟
نطلب الغوث والانقاذ دوليا وعالميا..

الغرض حمايتها من الضياع

انه غرض تعجز التفاسير عن تفسيره

رغبتي صادقة وحارة

في ان تكون لديكم مجموعة كاملة

من الكتب المذكورة في آخر كتاب

(الكون يحاكم الإله)

املا في حراستها من الضياع المحتمل جدا او المتوقع

فقد اذهب في اية لحظة

وقد تذهب ايضا هذه الكتب

ولكن لماذا هذه الرغبة؟

اي الرغبة في الا تضيع او تفقد او تختفي او تموت!

اني لا اعرف تفسيرها او منطقها:

حتى الإله انه لن يعرف تفسير او منطق ذلك او اي شيء!

اليس كل شيء في هذا الوجود بلا

تفسير او منطق مهما تراكمت التفاسير

والاحاديث عن منطق كل شيء؟

ان منطق كل شيء فقدان لكل منطق: لا اي منطق -

وكيف الحصول عليها كاملة؟

ألستم قادرين على ذلك؟



العقاب عجز والثواب احتيال واحتياج

يروي عشاق الأنبياء أن الله قد أعد في الحياة الثانية الفردوس ثوابا ثمنا لعبوديتهم له، لعبودية الإنسان له، والجحيم عقابا جزاء رفضهم لهذه العبودية، رفض الإنسان لها أو جزاء التقصير فيها أو جزاء العجز عن تقديمها له بالشروط والأساليب والتفاسير التي تصنع له الفرح والكبرياء البلهاء.. وكم هو قبيح وبذيء ومهين ما يصنع له الفرح والكبرياء يا إلهي الواهي بفرحه وكبريائه لكل تفاسير الفرح والكبرياء..!

.. وهكذا يا إلهي أجد كل الرغبة الغاضبة في أن أسائلك وأحاورك وأحاسبك وأحاكمك مشحونا بكل مشاعر الرثاء لك والإشفاق عليك لقبح وضعفك في كل خطواتك وتخطيطاتك ونياتك وفي كل بداياتك ونهاياتك وحماقاتك المحكومة بكل تفاسير العجز والانهزام والافتضاح والسذاجة البائسة...

أولا:

الثواب والعقاب ولاسيما العقاب اضطرار وحاجة وعجز عن البديل..

وأنت فوق الاضطرار والحاجة والعجز.. أليس كذلك؟ هل ترفض أو تنكر أن تكون ذلك؟ إذن أتضرع إليك أن تستمع إلى ما أقول لك..!

.. هل يحدث أن يترك اللص أو القاتل أو المفسد المخرب يقتل ويسرق ويفسد ويخرب لكي يعاقب مع القدرة على منعه ومع العلم السابق أنه سيفعل جريمته قبل أن يفعلها!؟ والثواب ليس إلا أسلوبا قد يحسب مهذبا أو متخفيا من أساليب الرشوة. وهل يرشو القادرون على بلوغ ما يريدون بلا رشوة؟

وصعب بل قبيح جدا أن نفسرك بأنك كالحاكم الذي يترك اللصوص والقتلة والمفسدين يسرقون ويقتلون ويفسدون لكي يعاقبهم بعد أن يفعلوا وهو قادر على منعهم من أن يفعلوا بكل أساليب القدرة، وعالم أيضا بأنهم سوف يفعلون جرائمهم قبل أن يفعلوها..!

وحتى مثل هذا الحاكم المتصور هل وجد أو هل يمكن أن يوجد؟

إنه لصعب أن يفعل ذلك أو أن يريد أو ينوي فعله أي حاكم أو إنسان أو أي كائن آخر مهما كان سفهه وجنونه وعشقه للإجرام والفساد ورغبته في ممارسة القدرة والنذالة والبلاهة!

فهل تكون أنت وحدك المنفرد بهذا السلوك الذي لا يستطيع

صورة عن الصفحة ٣٣ من كتاب القصيمي " كبرياء التاريخ في مأزق" بخط ابراهيم عبدالرحمن (حوالي ١٩٦٦).

وأما الاشتراكية

[إن الثوار والزعماء والمعلمين هم جراثيم القيء الذي تتقيأ به الجماهير أحزانها وعداواتها ونقائصها وأحقادها وغباواتها - تتقيؤها على نفسها وعلى ما حولها وعلى ما تمارس من مذاهب ومعتقدات وآلهة وبشر ...]

الثائر هو من يثور على الناس بحجة الثورة من أجلهم، ويسلبهم الحرية والكرامة والذكاء والرخاء والأمن والفضيلة والصدق بحجة السمو بهم، بحجة إعطائهم ما يسلبهم. إنه - أي الثائر - هو الهارب من نفسه أو من طبقته أو من تاريخه أو من ظروفه أو من همومه إلى الانتقام بالمذاهب أو بالنظم أو بالشعارات أو بالعقائد أو بالتفاسير الجديدة للتاريخ، أي إلى الانتقام بذلك من الناس الهاربين مثله من أنفسهم أو همومهم أو من طبقتهم أو من تاريخهم أو من ظروفهم أو من وجدانهم التافه أو من وجودهم الذي لا يفهمونه أو يجدون له تفسيرا. فالمذاهب والنظم هي الآلة الحديثة أو الدائمة التي يعاقب الثوار بها مجتمعاتهم، ويسطون بها عليها.

إن الثائر هو التعبير الكامل العنيف عن كل ما تجمع وتفرق في كل التاريخ من وحشية وحقد ومرارة وكذب وبذاءة وتفاهة ودمامة وغرور وضجيج وادعاء وإرهاب وأفكار وأمراض عدوانية تجمعت في وجهة واحدة متجمعة في موجة ثائرة واحدة لتكون الغذاء الواحد الكامل لأحدث المجتمعات المنكودة!

• • •

أما الزعيم فهو الذي يظل يبكي في السوق ويخطب ويستجدي ويطلب الرحمة ويتحدث عن حبه وإخلاصه وصدقه وأحزانه ودموعه حتى ترق له تلك السوق التي تحدث إليها ويطرح نفسه فيها، وتذهب تبحث عن الخلاص من مناشدته لها ومضايقاته بها والقائه بكل همومه وآلامه وبكل آلامه وأحزانه فوقها. ثم يظل بإصرار وإلحاح وخضوع ذليل يتحدث باسمها، ويرتفع بتجوعها، ويبالغ في مغازلتها وادعاء حبها والإيمان بها، حتى تتضاعف رقتها له وإرادتها العطف عليه وحاجتها إلى الهرب منه، وحينئذ تعلن الإيمان به والاتباع له، وكأنها إنما تحاول بذلك أن تتصدق عليه فرارا من إلحاحه وثرثرته ودموعه واسترحامه، ومجاملة لنفاقه وكذبه عليها باسمها. إن السوق تجامل الكاذبين عليها بإعطاء الإيمان بهم والاحترام لهم - إنها تعطف على من يكذبون عليها بالملازمة الإيمان بصدقهم وبالهتاف لزعامتهم. وعطف السوق على الزعيم هو أقسى أساليب العطف أو أقسى أساليب التملق، أو أقسى أساليب الافتراس لكرامة الزعيم وأخلاقه. إن الزعماء هم أكثر الناس طلبا للصدقة وأكثرهم بكاء وتعريا في الأسواق. وقديما فهم في ذلك أحيانا كالكتاب والمعلمين!

الزعيم هو الذي يفعل الآخرون ويخطب هو، ويتعذب الآخرون ثم يخطب هو، ويحارب الآخرون ثم يخطب هو، فينتصرون فيخطب هو أو ينهزمون فيخطب هو - إنه هو الذي يشكر نفسه كلما أصاب الآخرون ويعيب الآخرين كلما أخطأ هو، هو الذي يأمر الآخرين أن يشكروه كلما أصابوا هم، وأن يذموا أنفسهم كلما أخطأ هو، إنه هو الذي يمدح المجتمع حينما يعني نفسه وحينما يبالغ جدا في التغزل بأمجاده إصابة بالاغتلام.

•

وأما الاشتراكية خارج من نيات وسلوك أقطابها ومعلميها الجدد البحث عن التفرد بالقوة والتملك بحجة البحث

الكتاب

يُمثل عبدالله القصيمي ظاهرة مثيرة للجدل والانتباه في الوسط الثقافي العربي، نظرًا لما مرّ به من تحولات وتبدلات، منذُ أن تدثر بالرداء السلفي في يفاعته وسنوات شبابه المبكر، ثم تحوله حينما تحدث عن أغلال تكبّل العالم الإسلامي، وكان الانعتاق النهائي فيما تلا ذلك من آراء حادة وصادمة في مجملها.

وقد تناول باحثون عبدالله القصيمي عبر عدد من الأطاريح الأكاديمية، من بينها هذا الكتاب، الذي تقدم به مؤلفه يورغن فازلا، لنيل شهادة الدكتوراه في جامعة فرايبورغ الألمانية، متناولاً السيرة الحياتية للقصيمي مرورًا بتحولاته الفكرية. ولقد قضى الباحث سنوات عدة وهو يجمع مادة الكتاب، وكان من أهم مصادره عبدالله القصيمي نفسه، الذي رفض في البداية أي حديث عن حياته ومسيرته، لكنه وافق أخيرًا، ليضيف حديثه أهمية تميّز هذه الدراسة.


ISBN 978-614-418-013-6

